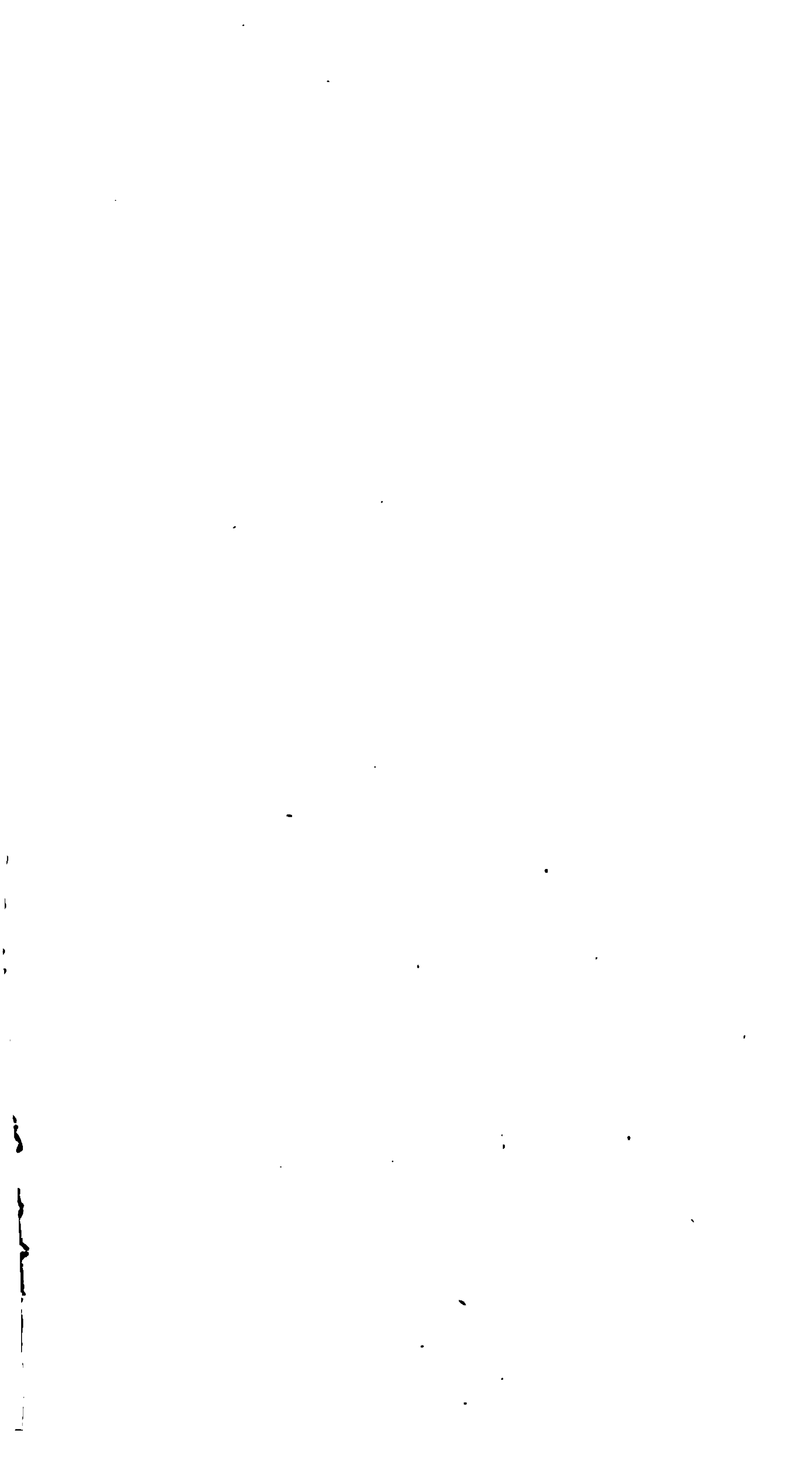

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 3D1Q R









Geschichte

der

Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Achter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1845.

Geschichte

der

christlichen Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Vierter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1845.

Inhalt.

Elftes Buch. Schluß.

Die Arabische Philosophie.

*

Zwölftes Buch.

Die ausführlichen Systeme der christlichen Theologie.

Elftes Buch.

Schluß.

Die Arabische Philosophie.



Viertes Kapitel.

Die Aristotelische Philosophie der Araber im Orient.

1. El-Farabi.

Von El-Kindi an bis zu El-Farabi (Alpharabius), haben wir, wie schon erwähnt wurde, keine Kunde von der Aristotelischen Philosophie bei *den Arabern*, welche sich *über die Angabe von Namen*, Titeln und Jahreszahlen hinaus erstreckte. Erst mit dem letztern scheint die eigenthümliche Entwicklung der Philosophie begonnen zu haben, welche an die Überlieferungen der Griechischen Lehren sich anschloß.

Abu Nasr, gewöhnlich El-Farabi genannt, führt diesen Beinamen von seiner Vaterstad Farab in Turkistan, wo er gegen das Ende des 9. Jahrh. unserer Zeitrechnung geboren wurde [1]. Die Arabische Sprache erlernte er erst, als er nach Bagdad zur Vollendung seiner Studien kam. Mit der Philosophie war er vorzugsweise beschäftigt, doch zog er den ganzen Kreis der Arabischen

1) Über s. Leben vergl. Casiri bibl. Arab. Hisp. I p. 190; Wüstenfeld Gesch. der Arab. Ärzte S. 53 ff.; Schmölders docum. phil. Arab. p. 15 sq.

1*

Wissenschaft in seine Untersuchungen und als sein Hauptwerk ist eine Encyklopädie berühmt. Auch über die Medicin schrieb er, doch ohne sie auszuüben. Nachdem er schon als Lehrer zu Bagdad großen Ruhm erworben, begab er sich nach Aleppo und nahm die Lebensweise eines Sufi an, ohne jedoch aufzuhören seine Philosophie vorzutragen. Aus seinem Leben werden mehrere Züge erzählt, welche von der Strenge seiner sittlichen Grundsätze zeugen. Dennoch entging er dem Vorwurfe der Ketzerei nicht, weil die Aristotelische Philosophie überhaupt in diesem Rufe stand [1]), obgleich auch seine Lehre der Dogmatik des Islam sich anzuschmiegen suchte. Seine Schriften, so viel uns deren zugänglich sind [2]), bestehen nur in kurzen Aufsätzen und schließen sich sehr genau an die Griechische Lehrweise an, deren Überlieferungen sie oft nur übersetzen und in die Denkweise der Araber herüberziehn. Es scheint, als hätte erst El-Farabi den Arabern die Aristotelische Philosophie in einem größern Umfange eröffnet und besonders den Gebrauch der Schlußformen und der Prädicabilien gezeigt [3]). Auf seine Auslegung der Aristotelischen Lehre haben aber die Neu-Platonischen

---

1) El-Gazali b. Schmölders ess. p. 30.

2) Schmölders (docum. phil. Arab.) hat zwei kleine Schriften herausgegeben und übersetzt, von welchen nur die eine (fontes quaestionum) von Bedeutung ist; sie enthält eine kurze Auseinandersetzung seiner ganzen philosophischen Lehre. Zwei andere kleine Schriften sind nach alten Übersetzungen von Wilhelm Camerarius herausgegeben worden. Alpharabii opera omnia, quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt. Par. 1638. 8.

3) Casiri l. l. Multa, quae Alkindus aliique interpretes omiserant in arte analytica supplevit. Idem ad intelligenda quinque praedicabila primus aperuit aditum.

Erklärer unverkennbar einen großen Einfluß ausgeübt, einen größern, als auf seine Nachfolger. Man kann deutlich erkennen, wie die Arabischen Aristoteliker von diesem verfälschenden Einflusse allmälig sich loszumachen strebten, doch nie völlig damit zu Ende gekommen sind.

Zu Grundlagen für den Beweis fordert El-Farabi unmittelbar gewisse Begriffe und Grundsätze. Zu ihnen zählt er die Begriffe der Nothwendigkeit, der Wirklichkeit und der Möglichkeit [1]). Der Gegensatz zwischen dem Möglichen und dem Nothwendigen, um welchen der Streit der Motakhallim und Muatazile sich drehte, wird nun auch von El-Farabi zum Ausgangspunkte seiner Untersuchungen gemacht. Wenn auch die Begriffe der Möglichkeit und Nothwendigkeit unmittelbar gewisse Begriffe sind, so muß doch gezeigt werden, *daß sie auf wirkliche Dinge anwendbar sind. Der Beweis geht vom Begriffe der Welt aus.* Sie ist zusammengesetzt; was aber zusammengesetzt ist, das ist gemacht und die Welt muß daher als gemacht angesehn werden [2]). Der Uebergang von hieraus zum Begriffe des Möglichen ist nicht genau angegeben, doch wird man ihn leicht ergänzen können. Das Gemachte setzt seine Ursache voraus und ist nur möglich unter dieser Voraussetzung. Von hieraus wird aber auch auf ein nothwendiges Wesen geschlossen; denn die Reihe der Ursachen darf nicht in das Unendliche gehen und auch nicht im Kreise herumlaufen, weil wir sonst zu keiner Wissenschaft, zu keinem Ende im Forschen nach den Ur-

---

1) Font. quaest. 1; de scient. 2; de intellectu et intellecto pag. 45.

2) Font. quaest. 2.

sachen gelangen würden, d. h. das mögliche Sein setzt ein nothwendiges Sein voraus, welches das erste Seiende ist[1]. In ähnlicher Weise wird auch von der Bewegung auf einen ersten unbewegten Beweger geschlossen[2].

Das erste Seiende, weil es keine Ursache hat, kann auch nicht als etwas Beschränktes betrachtet werden; es muß daher vollkommen sein[3]. So wie nun El-Farabi in einem Wege, welcher der Aristotelischen Denkweise ziemlich genau entspricht, bis zu diesem Punkte vorgedrungen ist, wendet er sich der Untersuchung über das Wesen des ersten Seienden in einer Weise zu, welche eine große Aehnlichkeit mit den Untersuchungen der Neu-Platoniker hat. Er verfolgt den Gedanken, daß wir zur Erkenntniß des Vollkommnen nur durch Abstraction gelangen. Der ersten Ursache, weil sie vollkommen ist, können keine Accidenzen beigelegt werden. Zu den Accidenzen rechnet er aber, wie die Motakhallim, alle Attribute. Daher müssen auch alle wesentlichen Eigenschaften, jede Form, jeder Unterschied von ihr entfernt werden. Es ist deswegen auch keine Definition Gottes möglich. Auch soll Gott nicht bewiesen werden können, obwohl El-Farabi früher einen solchen Beweis geben zu wollen schien. Selbst der Name einer wirkenden Ursache will er Gott nicht beigelegt wissen, obgleich er nur dadurch auf den Gedanken des Ersten geführt worden war, daß er für die möglichen Dinge eine

---

1) Ib. 3.
2) Ib. 13.
3) Ib. 4. Sehr unvollkommen in dem Satze ausgedrückt: Si ab illo unum quodque detrimentum removetur, perfecta est ejus existentia. Cf. de scient. 4. p. 36 sq.

nothwendige Ursache suchte [1]). Wir sehen, diese Sätze sind der Lehrweise der Muatazile geneigt; aber El-Farabi nimmt sie nicht in dem strengen Sinn, welchen diese festzuhalten strebten; vielmehr mit den Neu-Platonikern legt er dem Ersten auch das Attribut des Guten bei und sieht in seiner vollkommenen Einheit auch die Verbindung der Intelligenz, des Intelligiblen und des Intelligenten, welche alle drei in ihm eins sind. Aehnlicher Weise legt er ihm auch Weisheit, Leben, Macht und Willen bei, wie die Motakhallim es thaten [2]). Man wird ihn schwerlich von einem Schwanken zwischen verschiedenartigen Ansichten in dieser Lehre frei sprechen können.

Eine Abweichung von der Aristotelischen Denkweise ergibt sich nicht minder, wenn wir auf das Verhältniß sehen, welches El-Farabi dem Ersten zu den Dingen der Welt beilegt. Zwar läßt er, den Motakhallim ähnlich, Gott durch Verstand und Willen die Welt schaffen und zeigt sich der Emanationslehre in so fern nicht geneigt, als er sich entschieden dagegen erklärt, daß die Welt auf eine natürliche Weise von ihm ausgegangen wäre, vielmehr den Grund seiner weltbildenden Thätigkeit nur darin zu entdecken glaubt, daß Gott sich erkennt und in sich den Grund findet des Guten, welches sein soll [3]). Aber an-

---

1) Font. quaest. 4.

2) Ib. 5. Illud est bonum absolutum, intelligentia absoluta, intelligibile absolutum atque intelligens, quae cuncta tria in illo unum sunt.

3) Ib. 6. Illud vero neque ad res tendit, neque ratione naturali res a se dimittit, quin illi insit cognitio atque voluntas eas dimittendi et manifestandi. Res ea tantummodo ex causa

dere Sätze lassen sich nicht so leicht in Uebereinstimmung mit dem Aristoteles bringen. So wenn El-Farabi in Gott nicht allein das erste Begehrungswerthe, sondern auch das erste Begehrende sieht [1]), eine Formel, welche unstreitig nach dem Vorbilde der Neu-Platoniker und im Gegensatze gegen die Aristotelische Lehre gewählt ist. Noch entschiedener ist es gegen den Zusammenhang der ganzen Aristotelischen Lehre, daß El-Farabi in dem Gedanken und Willen Gottes die einzige Ursache der weltlichen Dinge findet und eben hieraus, aber nicht aus der Ewigkeit der Materie, die Ewigkeit der Welt ableitet, daher auch nicht zugestehn will, daß die weltlichen Dinge ein von Gott gesondertes Sein haben [2]).

In allen diesen Punkten lenkt El-Farabi in die Bahn der Neu-Platoniker ein und schließt sich ihrer Emanationslehre mit den vorher angeführten Beschränkungen an. Warum Gott nicht unmittelbar Ursache der Dinge sein könne, dafür deutet er als Grund an, daß seine Einheit die Vielheit der Dinge nicht begründen könne [3]). Des-

---

ab illo effunduntur, quod illud semet ipsum novit atque boni, quatenus existat oporteat, constituendi principium se intelligit.

1) Ib. 5. Idemque desiderans est primum atque desideratum primum.

2) Ib. 6. Ejus cognitio re vera in causa est, quod, quam noverit, res existit, neque a tempore pendet illius cognitio rerum. — — Illud eatenus ens est absolutum, quatenus existentiam aeternam rebus impertit et interitum ab eis removet, non vero quatenus, postquam non exstitere, separatam iis tribuit existentiam. Schmölders (ad h. l.; cf. p. 114) will hierin die Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie finden, ohne allen Grund.

3) Ib. 7. Quae autem in illa (sc. creatura) manifestatur multitudo, non a primo procedit.

wegen schiebt er zwischen der ersten Ursache und den Dingen dieser Welt als Mittelglied das erste Hervorbringende ein, die erste wirkende Ursache (primum agens), ein ewiges Wesen, von Gott hervorgebracht [1]). Er betrachtet dasselbe als das erste Geschöpf, eins der Zahl nach, den ersten Verstand. Dennoch findet sich auch schon in ihm eine Menge, weil der geschaffene Verstand theils sein eigenes Wesen, theils Gott, die erste Ursache, erkennt. Sein Dasein ist nur ein Mögliches und daher sind in ihm Mögliches und Nothwendiges, Substanz und Accidens unterscheidbar [2]). Auf sein Wesen blickend erzeugt aber der erste Verstand auch weiter und bringt die Weltseele hervor, welche der oberste Weltkreis ist, aber auch als der zweite Verstand betrachtet wird, und die Emanation der weltlichen Dinge geht *alsdann weiter* fort *von dem obersten Weltkreise zu den* niedern Sphären der Planeten herabsteigend, indem die höhere Sphäre immer wieder eine niedere aus sich entläßt, bis man zu den Sphären der Elemente kommt und zu den irdischen Seelen, welche als Ausflüsse der niedrigsten himmlischen Sphäre angesehn werden. El-Farabi ist in der Auseinandersetzung dieses Systems der Ausflüsse und der weltlichen

---

1) Ib. 6. Illud primi productoris causa est. Productio sita est in re non per semet ipsam existente, perpetuo conservanda.

2) Ib. 7. Prima creatura, ab illo profecta, una est numero, intellectus scilicet primus. In hac prima creatura per accidentia multitudo manifestatur; nam ejus existentia per se possibilis est, necessaria vero ejus existentia fit per primum, quum et suam ipsius essentiam et primum noverit. Umgekehrt wird auch aus der Vielheit im ersten Beweger der Himmelssphäre darauf geschlossen, daß er nicht erste Ursache ist. De int. et intell. p. 63 sq.

Dinge sehr einfach und schließt sich dabei genau an das astronomische System der Aristoteliker an [1]).

Bei der Betrachtung der Weise, wie El-Farabi von den höhern Verstandeswesen und von den höhern Kreisbewegungen zu den niedern herabsteigt, muß man aber nicht übersehn, daß er immer nur geistige Wesen hervorbringen und werden läßt. Seine Ansicht der Welt ist durchaus spiritualistisch nach der Weise der Neu-Platoniker. Den himmlischen Wesen, erklärt er, kommen theils allgemeine, theils besondere Gedanken zu. Aus den verschiedenen Weisen derselben in einander überzugehn bilde sich eine Gestalt, nach welcher die Dinge in Verhältniß des falschen Begriffs verändert werden. Der falsche Begriff aber ist ihm der Begriff des Körpers und dieser der Grund der Bewegung. Es ist nur eine Verbindung von Einbildungen in den himmlischen Körpern, welche die körperliche Bewegung hervorbringt [2]). Wie wenig auch diese Auseinandersetzung klar ist, so unzweideutig ist doch in ihr das Bestreben ausgedrückt aus dem Geistigen in das Körperliche einen Übergang zu finden, indem das Letztere

1) Font. quaest. 8; 9. Manche Ausdrücke sind dunkel, doch hat man wohl nicht Ursach zu gnostischen Lehren seine Zuflucht zu nehmen, wie Schmölders p. 96 thut.

2) Ib. 10. Corporibus coelestibus aliae sunt universales, aliae particulares cognitiones, unde inter varios ex alia in aliam conditionem transeundi modos una efficitur species, secundum quam res e ratione notionis falsae mutantur. Ex hac eorum falsa notione provenit notio corporis, quae causa motus est. Ex conjunctis imaginationum, quas habent, partibus oriuntur motus corporales. Schmölders bemerkt mit Recht, daß corpora coelestia hier kurz für rectores corporum coelestium gesagt ist. Die falsa notio ist unstreitig der λογισμὸς νόθος des Platon.

nur als das Erzeugniß einer Verwirrung der Gedanken, nur als ein falsches Gebilde der Einbildungskraft, als eine Verdunkelung des Geistes angesehn wird. Der Begriff der Materie wird dabei zwar vorausgesetzt, aber nur, wie er von den Neu-Platonikern gedacht zu werden pflegte, als Grenze der geistigen Ausflüsse, als das Letzte im Herabsteigen der Geister [1]).

In der Verwirrung sich kreuzender Gedanken ist dennoch eine Ordnung. El-Farabi erblickt sie vornehmlich in der Kreisbewegung des Himmels; auch die Bewegung der Materie, an welcher alle vier Elemente Theil haben, muß sie ihm bezeugen. Die Verschiedenartigkeit der Bewegungen aber, welche den vier Elementen zukommen, bringt die Verschiedenartigkeit der vier Elemente selbst hervor. Hierin besteht ihre Form, *welche mit der Materie nothwendig verbunden ist*, so daß keine von beiden ohne die andere sein kann [2]). Es schließt sich hieran eine Reihe von Bestimmungen an, welche aus der Aristotelischen Philosophie entnommen nur einen lockern Zusammenhang mit der spiritualistischen Emanationslehre El-Farabi's haben. So werden die Gegensätze zwischen Himmel und Erde, zwischen den vier irdischen Elementen und dem fünften Elemente besprochen, ohne scharfe Beweise, so, daß es schwer halten möchte in diesen Sätzen eine eigenthümliche Färbung nachzuweisen. Nur das müssen wir erwähnen, daß obgleich diese Lehren über die überlieferte Auffassungsweise der Erfahrung sehr ins Einzelne

1) De intell. et intell. p. 55.
2) Font. quaest. 11.

eingehn, El-Farabi doch immer auf den allgemeinen Gedanken zurückkommt, daß alle himmlische Dinge nach dem Göttlichen und Ewigen verlangen und in einem unendlichen Bestreben nach demselben begriffen sind. Das Zeichen davon ist ihre Kreisbewegung. Anders ist es mit den irdischen Dingen, deren Bewegung nothwendig ihre Grenzen hat, weil sie nicht im Kreise läuft [1]). Diese Dinge bestehn in einer Mischung der einfachen Qualitäten, welche mit einander so verbunden sind, daß die eine in einer jeden Substanz das Übergewicht über die andere hat. Von diesen Dingen hat der Schöpfer eine gerechte Vertheilung entfernt, Vollkommenheit ist in ihnen nicht zu finden. Doch ist dem Menschen eine Mischung verliehen worden, welche der gerechten Vertheilung am nächsten kommt, und hierin scheint der Grund gesucht zu werden, daß der Mensch die vernünftige Seele in sich aufnehmen kann [2]).

Hieran schließt sich nun eine Untersuchung über die Kräfte der Seele an, welche vorzugsweise den Menschen im Auge hat. Auch sie schließt meistens der Aristotelischen Philosophie sich an, hebt aber besonders die Punkte hervor, welche in das Übernatürliche hinüberspielen. Die Neu-Platoniker haben hierbei ihren Einfluß; aber El-Farabi folgt darin auch seinem eigenen Zuge. Vom Aristoteles hat er den Gedanken entnommen, daß die vernünftige Seele etwas Himmlisches ist, welches mit den körperlichen und sinnlichen Wirksamkeiten der Pflanzen- und der Thier-

1) Ib. 17.
2) Ib. 19.

Seele nicht verwechselt werden dürfe, ein *intelligibles* Wesen, welches von keinem theilbaren oder irgendwo im Raume befindlichen Dinge zu umfassen sei. Dies ist der *wirkende* Verstand, welcher von der Materie getrennt ist, *daher nach* dem Tode fortdauert und keinem Vergehn unterliegt, eine einfache Substanz, der wahre Mensch, der nicht im Körper besteht, sondern dessen Kräfte nur durch den Körper sich verbreiten. Er wird als ein Ausfluß des ersten Verstandes angesehn, welcher die reinen Formen vertheilt; doch kann er nur mitgetheilt werden, wenn ein Ding vorhanden ist, fähig ihn aufzunehmen [1]). Dies ist an die Bedingung gebunden, daß eine ätherische Materie als Lebensgeist im Herzen ihren Sitz hat und als Substrat der Seele dient. Hiervon ausgehend wird die Lehre des Platon, daß die Seele *vor dem Körper* sei, *und die Seelenwanderung bestritten* [2]), aber darüber nichts hinzugefügt, wie die vernünftige Seele nach dem Tode ohne einen solchen Lebensgeist im Herzen fortbestehn könne [3]).

---

1) Ib. 21. Entia intelligibilia re dividua et alicubi sita contineri nequeunt. Ille intellectus (sc. agens) a materia separatus post corporis mortem permanet, neque ulla illi inest vis corruptioni obnoxia, quippe cum substantia sit simplex ac verus homo, *cujus* vires ab illo per membra distribuuntur. Hic (intellectus) a (principio) formas impertiente procedit, quando res ad excipiendum ipsum commoda manifestatur. De int. et intell. p. 60 sq.

2) Font. quaest. 22.

3) Es mag daher rühren, daß der Lehre El-Farabi's Schwankungen über die Unsterblichkeit und den Zustand der Seele nach dem Tode vorgeworfen werden. Ibn Tofeil der Naturmensch S. 44 f. Auch Ibn Roschd bestreitet seine Lehre über diesen Punkt nicht selten und deutet an, daß er die Verbindung des in-

So ist überhaupt in allen diesen Lehren sehr viel Unbestimmtes. Man sieht nur, daß El-Farabi dahin strebt, gewisse Thätigkeiten des Geistes, namentlich des theoretischen Geistes, als frei von aller materiellen Vermischung in einer reinen Wirksamkeit sich zu denken, daß er deswegen von ihnen die Weisen des Denkens absondert, welche, wie Einbildungskraft, Gedächtniß und Nachdenken über die Erscheinungen, an das Sinnliche sich anschließen und nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise der Arabischen Philosophie mit dem Gehirn in Verbindung stehn [1]. Indem er diesen Weg verfolgt, kommt er sogar zu der Behauptung, welche zu seinen Aristotelischen Grundsätzen schlecht paßt, daß die Erkenntniß des Intelligibeln aus keinem Vermögen zur Wirklichkeit komme [2]. Doch mögen auch hierüber Schwankungen bei ihm statt gefunden haben, denn diese Äußerung stimmt nicht gut zu der Lehre, welche er über die Entwicklung unseres Verstandes giebt, im Ganzen in Übereinstimmung mit dem Aristoteles und nur noch einige Unterscheidungen einfügend, welche den Zusammenhang der Aristotelischen Lehren über den leidenden und thätigen Verstand deutlicher entwickeln sollen. Er hält daran fest, daß wir in diesem irdischen Leben von dem Unbekanntern seiner Natur nach, d. h. vom Sinnlichen, zu dem Bekanntern, den Gründen des Sinnlichen,

---

tellectus agens mit dem menschlichen Verstande nicht anerkannt habe. Das Gegentheil sagen doch offenbar die angeführten Lehren.

1) Font. quaest. 20.

2) Ib. 21. Hae vires, quae entia intelligibilia comprehendunt, non corporeae sunt — — neque a potentia in actum transeunt. De int. et int. p. 45.

aufsteigen müssen, den ungekehrten Weg gehend *im Vergleich* mit dem Wege, welchen die Entstehung der Dinge geht [1]. Er betrachtet daher auch unsern Verstand als etwas, was zuerst nur dem Vermögen nach vorhanden ist (intellectus in potentia oder possibilis) und später zur Wirklichkeit kommen soll (intellectus in effectu oder in actu). Der Verstand nun als Vermögen muß mit der Materie verglichen werden, welche die Formen empfängt, nur daß man dabei nicht an die Weise zu denken hat, wie die Materie vermittelst der Kunst durch den Abdruck einer Form nur auf der Oberfläche gestaltet wird, vielmehr durchdringt die Form des vernünftigen Gedankens den ganzen Verstand in allen seinen Theilen, so wie auch die Natur alle Dinge nicht nur äußerlich, sondern bis in ihr Innerstes gestaltet [2]. *Hieraus fließt* die Lehre, *daß der Verstand auch das* Innerste der Natur zu erkennen vermag, indem er ganz dieselben Formen annimmt, welche der Natur eingeprägt werden und das Wesen der Dinge ausmachen. Denn die Natur wird von demselben Verstande gebildet, welcher auch unsern leidenden Verstand zur Wirklichkeit bringt, und die Natur der Dinge ist eben nur dazu vorhanden, daß sie erkannt werde. Das Erkannte ist nichts anderes, als das Erkennende [3]. Daher wird man auch vom Verstande sagen können, daß er nichts

---

1) De int. et int. p. 58.

2) Ib. 48 sq.

3) Ib. p. 50 sq. Sed hoc, quod ipsa sunt intellecta in effectu, et quod ipse est intellectus in effectu, unum et idem est. — — Natura enim omnium, quae sunt, est, ut intelligatur.

außer sich, sondern nur sein eigenes Wesen erkennt [1]). Von dem wirklichen Verstande unterscheidet nun El-Farabi noch den erworbenen Verstand (intellectus adeptus). Er bezeichnet dem Begriffe nach nichts anderés, als das, was der wirkliche Verstand hervorgebracht hat, was aus seiner Thätigkeit hervorgegangen ist und nun in der vernünftigen Seele ruht und bewahrt wird. Die Ausdrücke aber, welche El-Farabi von ihm gebraucht, streifen an das Mystische und erinnern an die Neu-Platonischen Überlieferungen, welchen er geneigt war. Er bezieht sich nicht allein auf das schlechthin Immaterielle, sondern er wird auch als etwas viel Höheres angesehn, als der wirkliche Verstand, zu welchem er sich wie die vollendete Form zur Materie verhalten soll [2]). Der wirkende Verstand ist mit diesem erworbenen Verstande von derselben Art [3]), muß jedoch von ihm unterschieden werden, weil wir den erworbenen Verstand erst erwerben sollen, und dies eine wirkende Ursache voraussetzt, welche uns erleuchten muß, damit wir der Einsicht in die Ursache aller Dinge theilhaftig werden [4]). Diese Unterscheidungen, von großer

1) Ib. p. 52. Cum autem fuerit factus intellectus in effectu respectu omnium intellectorum (sed ipse est unum de his, quae sunt), tunc ipsa anima fit ipsa omnia in effectu intellecta in effectu. Cum autem ipsa intelligit id, quod est intellectum in effectu, tunc non intelligit aliquid, quod sit extra suam essentiam, immo intelligit suam essentiam.

2) Ib. p. 52 sqq.; p. 55. Et intellectus adeptus est quasi forma intellectus in effectu, intellectus vero in effectu est quasi materia et subjectum intellectui adepto etc.

3) Ib. p. 58. Intelligentia vero agens illius speciei est, cuius est intellectus adeptus.

4) Ib. p. 57.

Wichtigkeit für die spätere Philosophie, werden *in* den uns vorliegenden Schriften El-Farabi's doch mehr *angedeutet* als ausgeführt.

Am Schlusse seiner allgemeinen Übersicht über die Fragen der Philosophie stehen noch einige Sätze, welche zeigen, daß er bemüht ist in seinen Lehren an die gemeinhin anerkannten Grundsätze der Muhammedanischen Religion sich anzuschließen. Er nimmt einen verschiedenen Zustand der Seelen nach dem Tode an, welche Seligkeit oder Elend *nach ihrem* Verdienst erwarte. Er behauptet, daß dies alles *unter* der *Herrschaft* des *höchsten* Gottes stehe, dessen Vorsehung sich über alles und *jedes* Einzelne erstrecke. Denn durch seinen Rathschluß und seine Macht sei ein jedes Geschöpf. Auch das Übel, welches jedoch nur die vergänglichen Dinge trifft, hange *von Gottes* Willen ab, *so jedoch, daß alles, was* von ihm geschaffen worden, gut sei. Denn das geringe Übel in der Welt sei des Guten wegen und hange den vergänglichen Dingen nothwendig an, so daß nur weniger Gutes sein könnte, wenn dieses Übel nicht zugelassen worden wäre. So glaubt er Ursache zu haben, auch für das Übel die Güte Gottes zu preisen [1].

Dies ist überhaupt der Charakter seiner Lehre; sie nimmt viele Rücksichten auf die Autoritäten, welche sie

1) Font. quaest. 22. Nach dem Ibn Tofeil der Naturmensch S. 44 f. soll er doch nicht allein über die Unsterblichkeit der Seele, sondern auch über die Strafen der Bösen weniger orthodox sich erklärt, ja sogar die prophetische Anschauung für Täuschung der Einbildungskraft ausgegeben haben. Sollten die spätern Aristoteliker einzelne Äußerungen El-Farabi's absichtlich ungünstig für die Dogmatik gedeutet haben?

verehrt. An die Lehre der Dogmatik schließt sie viel genauer sich an, als die Lehre der spätern Aristoteliker. Daß ihr dies gelingt, verdankt sie zum Theil der Neu-Platonischen Ansicht, welche die Meinung beseitigt, als wäre die Materie ein zweites Princip neben Gott. Doch folgt sie dieser Ansicht nicht so weit, daß sie ihren schwärmerischen Forschungen über Gott und die übersinnlichen Dreiheiten hätte nachgehen mögen, sondern lenkt lieber in die Aristotelischen Untersuchungen über das astrologische Weltsystem, über die irdische Natur und die Seele ein. Hierbei hält sie sich ziemlich getreu an die überlieferten Meinungen und man muß gestehn, daß vieles, was El-Farabi von diesen Dingen in sein System aufnimmt, nur schwach mit seinen wesentlichen Grundsätzen zusammenhängt. Eigenthümliches ist überhaupt wenig in seinen Lehren. Doch ist seine Weise den erworbenen Verstand, den Verstand in der Ruhe, von dem Verstande in der Wirkung zu unterscheiden ein Anstoß zu vielen Untersuchungen der spätern Zeit geworden.

2. Ibn Sina.

Über ein Jahrhundert liegt zwischen dem Geburtsjahre El-Farabi's und dem Geburtsjahre des Ibn Sina, welcher sein Werk fortsetzen sollte. Abu Ali Ibn Sina (Avicenna) wurde geboren zu Affchena [1]) bei Bochara. Sein Vater, selbst mit politischen Geschäften vertraut, ließ ihm eine sorgfältige Erziehung für Wissenschaften und

1) Daß er von Affchena und nicht aus einer Corruption von Ibn Sina Avicenna genannt werde, ist wohl eine ungegründete Annahme Casiri's. Bibl. Arab. Hisp. I p. 268.

politisches Leben ertheilen; aber der frühreife Geist des Jünglings war bald allen seinen Lehrern voraus. In allen Wissenschaften fand er sich mehr durch Hülfe der alten Bücher als durch mündlichen Unterricht zurecht. Schon in seinem 18. Jahre war er fähig zugleich politische Geschäfte zu übernehmen und die Arzneiwissenschaft zu üben. Sein Ruhm in dieser, welcher den Ruhm aller andern Araber übersteigt — er ist der Verfasser des Kanon — bahnte ihm den Weg zu den höchsten Würden, stürzte ihn aber dadurch auch in die Wechselfälle eines unruhigen, gefahrvollen Lebens. Wärend er von früher Jugend an zahlreiche Schüler unterrichtete und zahlreiche Werke schrieb, welche über alle Wissenschaften der Araber sich verbreitend Jahrhunderte lang in Gunst sich erhalten haben, hatte er mit aufrührerischen *Soldaten, mit* Gunst und *Ungunst in ihrem Willen wie in ihrer* Macht schwankender Fürsten zu kämpfen. Sein Leben fällt in die Zeiten des aufgelösten Chalifats, in den Augenblick, als die Macht der Seldschuken sich zu erheben begann; der erste Fürst, welchem er diente, war der letzte der Samaniden; nicht minder schwankte bald die Herschaft der Gaznawiden, welche jene in Persien und an seinen Grenzen verdrängt hatten. Unter diesen unheilvollen Umständen bewegte sich das Leben des Ibn Sina, welchen wir mehrmals Aufenthalt und Fürsten wechseln sehen. Erst als er nach Ispahan in die Dienste des Ala Ed-Daula gekommen war, scheint seine Stellung etwas sicherer geworden zu sein. Unter diesen Unruhen seines äußern Lebens ist es nur seinem unermüdlichen Fleiße zuzuschreiben, daß ihm Außerordentliches in den Wissenschaften gelang. Aber sein in-

neres Leben scheint doch seinem äußern an Unruhe geglichen zu haben. Er war im Übermaße der Liebe und dem Weine ergeben; nach seinen Vorlesungen ließ er Sänger und Spielleute kommen und hielt mit seinen Schülern Zechgelage. Auch verschmähte er unrechtmäßigen Gewinn nicht [1]. Seinen Tod beschleunigte er durch seine Unmäßigkeit und die heftigen Arzneimittel, welche er gebrauchte, um seine Körperkräfte für den entscheidenden Augenblick aufzureizen. Erst als er auf einem Kriegszuge nach Hemdan im J. 1037 seinen Tod nahen fühlte, bereute er, vertheilte seine Reichthümer unter die Armen und suchte den Trost seiner Religion [2].

Die Schriften des Ibn Sina sind bis in das 16. Jahrh. viel gelesen worden; seitdem hat man sie fast vergessen. So sind sie jetzt auch selten. Die wichtigste seiner philosophischen Schriften, von der morgenländischen Philosophie, ist vielleicht verloren gegangen, und ob man in seinen übrigen philosophischen Schriften seine wahre Meinung habe, kann bezweifelt werden. Er suchte nemlich in ihnen die Aristotelische Philosophie zu erläutern, erklärte aber selbst, daß dieselbe nicht die wahre Weisheit ohne Hülle enthalte; diese soll er nur in der eben

1) Auch in der Medicin des Ibn Sina will man Spuren seiner laxen Grundsätze finden. S. E. C. J. v. Siebold's Versuch einer Geschichte d. Geburtsh. I. S. 282.

2) Vergl. Wüstenfeld Gesch. der Arab. Ärzte S. 64 ff. Die Hauptquelle ist seine Selbstbiographie mit den Zusätzen seines vertrauten Schülers Abu Abdalla El-Dschuzdschani (Sorsanus). Nur im Auszuge findet sie sich b. Casiri bibl. Arab. Hisp. I p. 268 sq.; Ausführlicheres aus dieser Quelle findet sich vor den meisten Ausgaben des Kanon, z. B. Venet. 1608.

erwähnten Schrift offen ausgesprochen haben [1]. Sie wurde für ketzerisch in noch höherem Grade als seine Aristotelische Philosophie gehalten; doch wissen wir von ihrem Inhalte nur aus wenigen Angaben [2]. Offenbar haben seine Untersuchungen im Sinn der Aristotelischen Philosophie mehr gewirkt, als seine Privatmeinungen. Wir müssen jene uns zu entwickeln suchen, so weit es die uns zugänglichen Überlieferungen gestatten [3].

Ibn Sina schloß sich in seinen Aristotelischen Lehren an El-Farabi an. Er kam selbst zum Verständniß der Metaphysik nur, nachdem ihm zufällig die Erklärungen seines Vorgängers in die Hände gekommen waren [4]. Man hat daher auch die Meinung geäußert, daß seine Auslegung des Aristoteles im Wesentlichen dieselbe sei, welche vor ihm El-Farabi und wahrscheinlich viele Andere vorgetragen hätten [5]. Doch sind mehrere nicht unbedeutende Punkte nachzuweisen, in welchen Ibn Sina von El-Farabi abweicht.

Im Allgemeinen wird man es als eine richtige Schätzung

---

1) Ibn Tofeil der Naturmensch S. 46.

2) Er soll in dieser Schrift die Meinung ausgesprochen haben, daß Gott der himmlische Körper sei. Averr. destr. destr. fol. 46 col. 1.

3) Hauptsächlich stütze ich mich auf die Sammlung philosophischer Schriften des Avicenna, welche Andreas Alpajus in Latein. Übersetzung herausgegeben hat. Venet. 1546. Das Gedicht über Logik, welches Schmölders docum. phil. Arab. hat, ist unbedeutend. Die Metaphysik des Avicenna, öfters gedruckt, habe ich in der Ausgabe Venet. 1493. fol. nicht immer zur Hand gehabt.

4) Wüstenfeld a. a. O. S. 66. Die Erzählung des Sorsanus zieht dies in das Wunderbare.

5) Schmölders ess. p. 11.

des Letztern in seinem Verhältniß zum Erstern ansehn können, daß jenem eine größere Hinneigung zur Neu-Platonischen Philosophie, diesem eine reinere Erklärung des Aristoteles aus sich selbst zugeschrieben wird [1]. Zwar auch ihn verhinderte sei es Vorurtheil, sei es heuchlerische Anbequemung an den Glauben seines Volkes in manchen Punkten die rein Aristotelische Lehre anzuerkennen; aber es war doch unstreitig ein wichtiger Fortschritt nach diesem Ziele zu, daß Ibn Sina die Lehre von der Emanation der Materie aus Gott aufgab und in der Hervorbringung der sinnlichen Welt nichts anderes sah als eine Gestaltung des ursprünglichen Stoffes. Von denselben Grundsätzen über die ursprünglichen Begriffe unseres Verstandes ausgehend, welche schon El-Farabi angenommen, setzt er den Begriff der Möglichkeit als einen angeborenen Begriff voraus und fordert ein Subject für dieselbe, weil sie nicht als Substanz für sich gedacht werden könne; das Subject der Möglichkeit ist aber die Materie [2]. Weil ein solches Subject für die Möglichkeit ohne Form nicht sein kann, so folgt daraus die Ewigkeit der Welt nach Aristotelischen Grundsätzen.

Sonst folgt Ibn Sina den Voraussetzungen der Emanationslehre, wie sie schon El-Farabi nach den Lehren der Astronomie zugestutzt hatte. Die Bildung der Welt geht von der obersten Himmelssphäre oder ihrem Beweger aus, der mit Verstand und Willen wirkt und Bewegung, Leben, Erkenntniß und Willen der ihm zunächst

---

1) Ib. p. 93.
2) Metaph. II tract. II, 2; de defin. et quaes. fol. 127 a.

untergeordneten Sphäre mittheilt; diese *pflanzt* alle diese Gaben weiter fort und überträgt sie auf die nächste Sphäre; so reicht diese Kette der Ausflüsse bis auf unsere Erde herab [1]. Die Voraussetzung einer ursprünglichen Materie jedoch mußte in diese Emanationslehre wesentlich einen andern Geist bringen, sie materiellern Vorstellungen zugänglich machen und ihre spiritualistische Richtung beschränken. Die Materie wurde nun auch als Princip der Vielheit angesehn und ein Grund der Vielheit, welche in dem ersten Beweger sich schon finde, darin gesucht, daß er in seiner Thätigkeit den niedern Sphären des Daseins sich zuwende [2]. In ihm finden sich daher auch nach Ibn Sina Materie und Form vereinigt. Denn der Himmel, dessen Form die Seele des Himmels ist, ist ausgedehnt und die Ausdehnung im Raume ist das *Wesen des Körpers* und der Materie [3].

Wenn er nun in seiner *orientalischen* Philosophie gelehrt haben sollte, daß Gott nur der himmlische Körper sei, so würde dies doch aus andern Grundsätzen geflossen sein, als aus denen, welche er in seinen uns zugänglichen Schriften ausspricht. In diesen bekennt er sich unzweideutig zu der Meinung, daß Gott zwar nicht außer, aber auch eben so wenig in der Welt sei [4], und verfolgt einen

---

1) De div. scient. fol. 143 a; b. Vergl. Algazelis phil. I tract. 5.

2) Averr. destr. destr. fol. 23 col. 3.

3) Ib. fol. 31 col. 3; metaph. II tract. II, 2. Man muß sich dabei aber hüten den Unterschied zwischen der Weltseele und dem Verstande der Welt zu übersehn. Metaph. IV, 3.

4) De Almahad 3 fol. 44 b. Creatoris artificis, unici, liberi seu denudati a quantitate et qualitate et loco et tempore et

Weg, welcher an die orthodoxen Lehren der Arabischen Dogmatiker möglichst sich anzuschmiegen sucht. Mit El-Farabi legt er die Unterscheidung zwischen dem möglichen und nothwendigen Wesen zum Grunde; das letztere, welches seinem Begriffe nach von aller Materie frei ist, muß als ein einiges Wesen angesehn werden; wir verehren es als Gott [1]. In der gewöhnlichen Weise legt er Gott Eigenschaften bei, will aber die Aufzählung derselben nicht als Definition betrachtet wissen; denn Gott kann nicht erklärt werden, weil er weder Gattung noch Unterschied hat; sein Wesen ist unerkennbar; er kann es nicht mittheilen; alles, was wir von ihm aussagen, besteht nur in Erklärungen seines Namens. Überhaupt ist das innerste Wesen, sind die eigentlich unterscheidenden Merkmale der Dinge, für uns nicht zu erkennen; die Eigenschaften legen wir den Dingen als etwas von ihnen Verschiedenes bei [2]. Indem Ibn Sina der Welt nicht minder als Gott Ewigkeit beilegt, unterscheidet er doch den Sinn dieser Aussage von der einen und dem andern. Denn die Ewigkeit Gottes bezeichne, daß er kein verursachendes Princip habe, die Ewigkeit der Welt aber nur, daß sie kein verursachendes Princip in der Zeit habe, sondern von unendlicher Zeit sei [3]. So finden wir ihn überhaupt sehr vorsichtig in allen Bestimmungen, welche

---

situ. — — Neque est possibile, ut ipsa dei essentia sit extra mundum neque intra mundum.

1) De def. et quaes. fol. 121 a.

2) De divis. scient. fol. 143 a; aphor. de anima 10; 11; de def. et quaes. fol. 121 a.

3) De def. et quaest. fol. 137 b; 138 b.

der Theologie Anstoß geben könnten. Wenn *gleich* seine Annahme einer unerschaffenen Materie gegen das *orthodoxe* System verstößt, so stimmt er ihm doch sogleich wieder bei, indem er behauptet, daß jedes Ding nur durch die fortgesetzte Wirkung Gottes fortdauere, weil, wenn die Ursache aufhöre, auch die Wirkung aufgehoben werde [1]. So versicht er auch die freie Wirksamkeit Gottes in allen seinen Hervorbringungen und setzt sie der Abhängigkeit der Geschöpfe entgegen. Zwar auch die vernünftige Seele und die Beweger der Gestirne sind frei, weil ihre Bewegungen mit Bewußtsein und Absicht, ja mit Wahl des Guten geschehen, aber sie unterscheiden sich hierdurch doch nur von den natürlichen Bewegungen der Körperwelt und es hindert dies nicht, daß in allen ihren Thätigkeiten Gott wirkt, welcher deswegen mit Recht als *die einzige freie Ursache betrachtet werden dürfte* [2].

Was wir so an einzelnen Punkten seiner Lehre bemerken, beweist uns nur, daß er wirklich durchzuführen bemüht ist, was er im Allgemeinen über das Verhältniß der Philosophie zur Offenbarung aufstellt. Er spricht es als seine Überzeugung aus, daß, wenn manche Philo-

---

1) Metaph. VI, 2; de def. et quaes. fol. 136 b sq.

2) Aphor. de an. 12. Et motus ipsius animae etiam sunt voluntarii, sicut motus sunt naturales, quoniam ipsi sunt secundum intentiones et appetitus. Quare ipsa vult eos; verum est differentia inter ipsos motus voluntarios et inter naturales, quoniam ipsi voluntarii motus sciuntur cum intentionibus ipsius. — — Et operationes quidem alaethiarie, i. e., quae procedunt ex libero arbitrio, secundum veritatem non verificantur, nisi in primo ente solum.

sophen gegen den Glauben und das göttliche Gesetz sich vergangen hätten, dies nur ihrer Bosheit oder ihrem Irthum zuzurechnen, aber nicht aus ihrer Wissenschaft geflossen sei. Denn keine von allen Wissenschaften stehe in Widerspruch mit dem Glauben [1]. Ganz in derselben Weise, wie ein Augustinus, ein Anselmus, erklärt er sich über das Verhältniß der Religion zur Philosophie. Die Gründer des Glaubens, die Propheten, hätten früher dasselbe ausgesprochen, was später die Philosophen gelehrt hätten; jene hätten es nach ihrer Weise nur dunkler und als Ergebniß ohne Beweis aufgestellt, damit es später erklärt und mit Beweisen versehen werde; denn die Offenbarung sei für alle Klassen des Volkes und müsse daher in einer bildlichen Weise reden, in welcher sie für die Menge verständlich werde [2]. Dagegen sei es eben das Geschäft der Philosophie zu erklären und den Beweis für den Glauben hinzuzufügen [3]. Die positive Theologie, welche ihren Ursprung von den Propheten hat, gilt ihm auch als eine Ergänzung der natürlichen Theologie, indem sie Sätze als wahr ausspreche, welche der unerleuchtete Verstand des Menschen nur als möglich gelten lassen könne [4].

In ähnlicher Weise spricht er sich nun auch überhaupt

---

1) De div. scient. fol. 145 b.

2) De Almabad 3 fol. 43 b sqq. Besonders die Lehren von körperlichen Strafen und Belohnungen gelten ihm für bildlich. Ib. 3. fol. 60 b; 4 fol. 65 b.

3) De defin. et quaes. fol. 128 a. Doch muß ich bemerken, daß dies aus einem Anhange zu dieser Schrift ist, dessen Echtheit vielleicht bezweifelt werden könnte. De div. scient. fol. 144 b.

4) De div. scient. l. l.

über die Richtungen des Geistes aus, welche dem höhern Leben sich zuwenden. Trotz seiner Lehre, daß alles Weltliche mit der Materie zu thun habe, möchte er sie von der Vermischung mit dem Materiellen und Sinnlichen frei sprechen. Er eifert gegen die sinnliche Vorstellungsweise der Menschen, welche er zwar als etwas Nothwendiges ansieht, wenn der Mensch in niedrigen Beschäftigungen lebt, welche aber der Geist des Philosophen überwinden soll. In das Sinnliche eingetaucht, glaube die Seele es gebe nichts außer dem Sinnlichen; die Materie, der Körper, mit welchem sie verbunden ist, wird ein Hinderniß ihres reinen Erkennens der Wahrheit [1]). Wenn der Philosoph von der gemeinen Gewohnheit des sinnlichen Denkens sich befreien soll, so muß es auch einen reinen Geist in ihm geben, welcher von *der Vermischung mit der Materie frei ist. In gleicher Richtung* mit dieser *Forderung liegt es*, daß Ibn Sina nicht allein die Intelligenzen der Gestirne als Ausflüsse Gottes anerkennt, welche den Himmel und von ihm aus die irdischen Dinge regiren, sondern auch höhere Ausflüsse Gottes annimmt, reine Engel, welche von den körperlichen Engeln unterschieden werden, und nicht weniger jenen einen Einfluß auf die Menschen zuschreibt, indem sie die Offenbarungen und *Gebote* Gottes ihnen überbringen sollen [2]).

---

1) Aphor. de an. 3; 8; de anima 10 fol. 34 a.

2) De defin. et quaes. fol. 131 b. Et ex angelis quidam sunt intellectuales, et quidam rationales animales et quidam corporei. De div. scient. fol. 143 a sq. Et quaedam ipsarum (sc. substantiarum spiritualium) sunt imperantes, deferentes a deo glorioso revelationes ejus et ipsius praecepta.

Man könnte diese Lehren für nichts als Anbequemungen an die Vorstellungen des Islam ansehn, welche nur aus Noth und nebenher ohne in die Sache einzugehn gemacht würden. Aber sollte auch etwas dergleichen darin sein, so gewinnt es doch eine andere Bedeutung, sobald es an eine sorgfältig ausgeführte Lehre sich anschließt. Die Verbindung, in welche solche Zugeständnisse mit wissenschaftlichen Grundsätzen gebracht werden, verleiht ihnen eine Überzeugung wenigstens in einem gewissen Grade, welche entgegengesetzte Überzeugungen wenn auch nicht beseitigen, doch erschüttern kann.

So ist es mit den Lehren des Ibn Sina über das Immaterielle. Schon in seiner Lehre über Gott und dessen Emanationen ist der Keim angelegt, dessen Entwicklung es möglich machen soll ein reines Erkennen der Welt und der Dinge in ihr zu gewinnen. Von dem Begriffe des nothwendigen Seins ausgehend kommt er zwar nur dazu Gott Vollkommenheit beizulegen; aber indem er darauf sieht, daß Gott nicht allein vollkommen ist für sich, sondern auch die überströmende Quelle, aus welcher alles übrige Sein und alle übrige Vollkommenheit stammt, findet Ibn Sina es nöthig Gott als das Übervollkommene anzuerkennen [1]. Erst hierdurch wird es ihm möglich dem thätigen Verstande, welcher von Gott ausfließt, unvollkommener als Gott, aber die Quelle alles Sein und al-

---

1) Metaph. VIII, 6. Necesse esse est perfectum esse, nam nihil deest sibi de suo esse. — — Sed necesse esse est plus quam perfectum, quia ipsum esse, quod est ei, non est ei tantum, immo etiam omne esse est exuberans ab ejus esse et est ejus et fluit ab illo.

les Erkennens, als vollkommen anzusehn und daher alle Materie, alles Vermögen und alle Beraubung ihm abzusprechen, so daß er alles ohne zeitlichen Fortgang im Lichte der Ewigkeit erblickt [1]). Von diesen beiden obersten Ordnungen steigen wir nun erst in die Gebiete der Welt herab, in welcher nichts Vollkommnes ist, in welcher doch auch wieder zwei Ordnungen unterschieden werden, des Genügenden und des Ungenügenden, von welchen jenes dem Himmel, dieses der Welt des Entstehens und Vergehens angehört [2]). Selbst die Weltseele gehört zu diesen unvollkommenen Dingen, obwohl sie genügend ist, weil sie im Wechsel der Bewegungen sich selbst unter der Leitung des thätigen Verstandes wechselnd in der Zeit ihre Formen hervorbringt, was bei den Dingen der vergänglichen Welt nicht der Fall ist. *Diese Unterscheidung zwischen dem reinen Verstande und der* bewegenden Seele führt nun Ibn Sina durch seine ganze Betrachtung der Dinge hindurch. So wie in der Welt überhaupt der reine

---

1) Ib. IV, 3. Plus quam perfectum autem est id, cui est esse, quod debet habere, et ab eo exuberat esse ad ceteras res. — — Et hunc ordinem attribuerunt primo principio — — et ordinem perfectionis attribuerunt intelligentiae ei, quae ex intelligentiis separatis in principio sciendi esse in effectu (?), cui non commiscetur aliquid potentiae nec exspectat aliud esse.

2) L. l. Id autem, quod est infra perfectum, posuerunt duo, scilicet sufficiens et insufficiens. Sufficiens est id, cui attributum est aliquid, per quod acquisitum est ei complementum sui in se ipso; insufficiens vero absolute est id, quod eget alio, quod attribuat sibi completionem post completionem. Exemplum autem sufficientis est anima rationalis, quae est universitatis sicut coeli. — — Insufficiens autem est, qualia sunt ea, quae sunt in generatione et corruptione.

Verstand von der Seele unterschieden ist, so hat auch ein jeder Himmelskreis, ein jedes Gestirn seinen reinen Verstand, welcher von seiner Seele verschieden ist. Denn dem reinen Verstande dürfen wir es nicht zumuthen, daß er die Materie bewege; er verändert sich nicht; er hat keine sinnliche Vorstellung des Besondern, wie eine solche zur Lenkung der natürlichen Dinge gehört; nur durch den Willen der Seele werden sie bewegt, der Verstand aber ist nur die entferntere Ursache ihrer Bewegung [1]). Wir sehen, wie dieses System sorgfältig vermeidet den reinen Verstand im Gegensatz gegen die praktischen und sinnlichen Thätigkeiten der Seele mit dem Materiellen und Zeitlichen in eine unmittelbare Berührung zu bringen.

An diese Richtung schließt sich nun auch sehr genau seine Lehre von der vernünftigen Seele an, ein Theil der Philosophie, den er mit besonderer Vorliebe ausgebildet zu haben scheint. Mit ihm in genauere Forschung sich einzulassen, dazu mußte seine Beschäftigung mit der Medicin ihn auffordern. Was er für ihn geleistet hat, verdient unstreitig die Beachtung, welche eine fleißige Benutzung der Erfahrung und der Überlieferungen auf sich ziehen kann, wenn es auch keine große Tiefe eines erfinderischen Geistes zeigen sollte.

Natürlich stehen mit den Untersuchungen über die vernünftige Seele auch die Fragen nach der Seele überhaupt

1) Ib. IX, 2. Principium motus coeli non est natura. Sed jam ostensum fuerat non esse per violentiam, igitur est per voluntatem. Dico etiam, quod principium sui motus propinquum non potest esse virtus intelligibilis pura, quia non variatur nec imaginat particularia.

in genauester Verbindung. Um zuerst zu zeigen, daß wir Seelen anzunehmen haben, beruft er sich auf zwei Erscheinungen, auf die willkürliche, nicht natürliche Bewegung und auf das Bewußtsein. Vermöge der natürlichen Bewegung bewegt sich das Leichte nach oben, das Schwere nach unten; diese Bewegungen vollziehen sich immer in derselben Weise; außer ihnen aber giebt es andere Bewegungen, welche in verschiedener Weise, bald so, bald anders geschehen und nur bei lebendigen Körpern gefunden werden. Beide Arten der Bewegung können wir nicht aus derselben Ursache ableiten. Wenn jene Bewegung der Natur zugeschrieben wird, so haben wir dagegen eine von der Natur verschiedene Ursache dieser Bewegung anzunehmen, welche wir Seele oder Seelenkraft nennen [1]). An diesen Beweis *schließt sich der* Begriff der *Seele an. Jener ging von dem* Unterschiede der lebendigen Dinge von den leblosen aus; der Unterschied der Dinge beruht aber nicht auf ihrer Materie, sondern auf ihrer Form und es ergiebt sich also, daß die Seele die Form der lebendigen Dinge ist [2]). Auch verfehlt Ibn Sina nicht daran das Übrige anzuschließen, was in der Aristotelischen Erklärung der Seele liegt, indem er die Form der Dinge als ihren Zweck betrachtet, als die Vollendung oder Entelechie, welche sie erreichen sollen, indem er auch die erste und die zweite Vollendung unterscheidet und zeigt, daß die Seele nur die erste Vollendung oder das Princip der vollendeten Thätigkeit des lebendigen

1) De anima 1.
2) Ib. 2. fol. 4 b sq.

Körpers ist [1]). Besonders aber bemüht er sich hierbei zu zeigen, daß die Form des lebendigen Körpers nicht auf der Zusammensetzung (mixtio, complexionalis permixtio) der in ihm enthaltenen körperlichen Materie beruhe. Der Beweis dafür wird sehr umständlich geführt; doch können wir ihn aus der vorliegenden Übersetzung, welche offenbar lückenhaft ist, nicht deutlich ersehen. Nur so viel blickt hervor, daß er wesentlich darauf gegründet wird, daß die Bewegung eines Körpers, dessen Form in seiner Zusammensetzung liege, von der Natur seiner Bestandtheile abhängig sei und daher nur in einer sich gleichbleibenden Weise geschehn würde. Da nun aber der lebendige Körper bald so, bald anders sich bewegt, so könne die ihn unterscheidende Form nicht in der Zusammensetzung der Materie liegen, sondern müsse ihm von außen kommen [2]). Wie auffallend dieser Satz auch scheinen könnte, so hat er seine Anknüpfungspunkte doch nicht allein in Äußerungen des Aristoteles, sondern auch in der allgemeinen Denkweise, welche dieser ganzen Lehre zum Grunde liegt. Denn die Materie und das Körperliche wird von ihr durchaus nur als etwas Leidendes und Unthätiges angesehn; nur die Form ist thätiges Princip; sie ist so wie Seele, so auch Natur [3]). Für jede Bewegung bedarf es also eines Bewegers, welcher in der Form liegt

---

1) Ib. fol. 5 a; aphor. de an. 16.

2) De anima 3.

3) Aphor. de an. 9 fol. 106 b. Et non est possibile, quod corpus sit causa efficiens sui ipsius. — — Et corpus quidem non habet operationem per se. — — Et corpus quidem operatur cum aggregato ex sua materia et ex forma sua et (aut?) ex natura sua aut ex anima sua.

oder in dem Zweck der Bewegung. Wo aber *eine* besondere Bewegung ist, wie bei den beseelten Wesen, da muß auch ein besonderer Zweck vorausgesetzt werden, welcher nicht in der allgemeinen Natur, sondern in dem besondern Wesen liegt. Nun wird die Mischung des belebten Körpers nicht durch sie selbst hervorgebracht, sie kann daher auch nicht die bewegende Form, nicht der Zweck des belebten Körpers sein, und wir müssen deswegen außer dem belebten Körper seinen Zweck und seine bewegende Ursache suchen, d. h. die Seele muß ihm von außen kommen [1]). Die Voraussetzungen dieser Lehre beruhen wesentlich darin, daß die Form von der Materie ursprünglich getrennt, daß diese nur das Mittel, jene Zweck und bewegende Ursache ist, und daß es nicht allein einen allgemeinen Zweck, *sondern auch besondere Zwecke, wie besondere Wesen giebt.* Außerdem wird noch hinzugefügt, daß die Seele die Veränderungen der Mischung nicht fühlen würde, wenn sie nur die Mischung des Körpers wäre [2]). An dem Gewichte, welches Avicenna auf diesen Punkt seiner Lehre legte, kann man sein Bedürfniß ermessen, den Vorstellungen der Ärzte, als wenn die Seele nur in einer eigenthümlichen Mischung der Elemente bestände, aus allen Kräften sich entgegenzusetzen.

1) Ib. 18. Fuit necessarium, ut sit finis particularis existens, ita ut verificetur esse motus particularis. Ib. 19. Quaelibet dispositio corporea accidit post motum, quare non verificatur, quod ipsa ponatur causa finalis motus, quare ipse movens est finis et anima. Ib. 20. Si complexio esset anima, tunc oporteret, quod complexio esset ens ante complexionem, cum ipsa sit movens elementa ad mixtionem.

2) Ib. 23.

Den Vorwurf, welchen man der Aristotelischen Lehre machte, als hebe sie durch ihre Erklärung die Substantialität der Seele auf, will er auf alle Weise beseitigen [1]).

Wenn aber Ibn Sina, wie vorher bemerkt wurde, in seinen Beweisen für das Dasein der Seele nicht allein auf die Erscheinungen der willkürlichen Bewegung, sondern auch des Bewußtseins in den lebendigen Wesen Rücksicht nahm, so beweist dies schon, daß es ihm hauptsächlich um die thierische Seele zu thun ist. Er schließt hierin an die Aristotelische Eintheilung der Seele sich an. In der Verschiedenheit der lebendigen Bewegung nemlich, welche theils nur eine quantitative, theils auch eine örtliche ist, liegt ihm der Unterschied zwischen Pflanzen- und Thier-Seele; das Bewußtsein aber ist theils Erkenntniß durch die Sinne, theils verständiges Denken und hierauf beruht der Unterschied zwischen thierischer und vernünftiger Seele [2]).

Im Thiere kommen nun die beiden Momente zusammen, auf welchen der Begriff der Seele beruht, die Bewegung von einem besondern Princip aus und das Bewußtsein. So wie die Bewegung eine örtliche und willkürliche wird, so muß auch das Bewußtsein, die Erkenntniß durch den Sinn, sich ihr zugesellen. Denn die freiwillige Bewegung würde nur schädlich sein, wenn sie durch die sinnliche Erkenntniß des Nützlichen und Schädlichen nicht geleitet würde; aber auch der sinnlichen Erkenntniß darf die freiwillige Bewegung nicht fehlen; denn jene würde unnütz sein, wenn

1) Cf. de Almabad fol. 57 a.
2) De anima 2 fol. 4 a sq.

sie *nicht* von dieser *begleitet* wäre, um das *Schädliche* fliehen und das Nützliche suchen zu können. Daher *hat* die Natur, nach Gottes Vorsehung, diese beiden Kräfte mit einander verbunden [1]).

Hierbei geht nun Ibn Sina in eine genaue Untersuchung über die Thätigkeiten ein, welche das thierische Bewußtsein bilden, zwar an den Aristoteles sich anschließend, aber dessen Lehren scharfsinnig erweiternd. Seine Unterscheidungen sind ein Gemeingut der Arabischen Philosophie geworden und haben sich von ihr auf unsere neuere Philosophie fortgepflanzt. Daß er als der Begründer dieser Lehrweise angesehn werden darf, ergiebt sich wenigstens mit Wahrscheinlichkeit daraus, daß sie nicht an allen Orten seiner Schriften in der vollständig entwickelten Gestalt auftritt, welche sie *zuletzt bei ihm* annahm [2]). *Nachdem er die fünf äußern* Sinne aufgezählt hat, *unterscheidet* er von ihnen den innern Sinn, in welchem nun noch fünf andere Unterschiede eintreten. Zuerst ist der Gemeinsinn zu bemerken, welcher die Eindrücke der verschiedenen Sinne zusammenfaßt, so daß die Thiere

1) lb. 5 fol. 12 b.

2) Die kleine Schrift de anima 7 fol. 20 a sqq. hat nur vier Theile der sinnlichen Seele, indem sie Einbildungskraft und Phantasie noch nicht unterscheidet, die Einbildungskraft zum Theil in den Gemeinsinn hinüberzieht und auch die Theile des Gehirns anders angiebt, als sie sonst von den Arabern angegeben zu werden pflegen. Man hat wohl nicht nöthig hierin Fehler des Übersetzers zu sehen, wie Roger Baco thut (op. maj. V dist. I c. 5), um so weniger, da dieselbe Eintheilung auch an andern Stellen desselben Buches vorkommt, z. B. c. 5 fol. 13 b sq. Mir ist es wahrscheinlicher, daß diese Schrift die ersten Linien einer Theorie enthält, welche später genauer ausgebildet wurde.

im Stande sind eine Vorstellung von der Gleichheit und Verschiedenheit der Eindrücke, von ihrer Verbindung und ihrer Trennung in einem oder in verschiedenen Dingen zu haben. Ibn Sina nennt ihn auch die bildende Kraft der Seele, doch scheint diese Bezeichnungsweise schon in den Kreis der Thätigkeiten hinüberzugreifen, welche in späterer, genauerer Unterscheidung der Phantasie zugeschrieben wurden. Die Einbildungskraft bewahrt alsdann die Eindrücke, welche die Seele im Gemeinsinn empfangen und verbunden hat, auch nachdem sie ihm vergangen sind. Eine dritte Kraft wird ihr zugefügt, weil das Thier seine sinnlichen Eindrücke auch beurtheilen kann, ob sie sind oder nicht sind, ob sie Schädliches oder Nützliches bezeichnen; sie heißt die sinnliche Urtheilskraft (virtus existimativa, opinativa, cogitativa). Ihr schließt sich eine vierte Kraft in demselben Verhältnisse an, in welchem die Einbildungskraft zum Gemeinsinn steht; sie bewahrt die über die sinnlichen Eindrücke früher gefällten Urtheile und wird Gedächtniß genannt. Um nun aber von allen diesen Kräften Gebrauch machen zu können für die willkürliche Bewegung wird auch noch Phantasie für die thierische Seele verlangt, durch welche sie von den bisher vorgekommenen Verbindungen und Trennungen der Erscheinungen, sei es des Freundlichen, sei es des Feindlichen, absehen und neue Verbindungen der Furcht oder Hoffnung sich bilden kann. Für diese fünf Thätigkeiten suchte nun Ibn Sina auch die entsprechenden Organe im thierischen Leibe auf, indem er mit dem Galenos der Überzeugung ist, daß die Thätigkeiten der thierischen Seele im Gehirne ihren Sitz haben. Er unterscheidet mit den Physiologen drei Theile des Ge-

hirns, den vordern, den mittlern und den hintern; in den vordern Theil verlegt er die Thätigkeiten des Gemeinsinnes und der Einbildungskraft, so daß jene die vorderste, diese die hinterste Hälfte desselben beschäftigen sollen; in dem mittlern Theile sucht er das Werkzeug für die Phantasie und dem hintern Theile theilt er wieder zwei Thätigkeiten, die beurtheilende und das Gedächtniß zu, in derselben Weise zwei Hälften desselben unterscheidend, wie zwei Hälften des vordersten Theiles angenommen wurden [1]).

Aus dieser Lehre ergiebt sich nun, daß die thierische Seele nicht für sich ist, sondern eines Werkzeuges für alle ihre Thätigkeiten bedarf [2]). Sie wird zwar als eine Form gedacht, welche von Gott in die Materie gelegt worden, und deswegen hält auch Ibn Sina bei *allen seinen Unterscheidungen ihrer Thätigkeiten die* Untheilbarkeit und *Einheit der thierischen* Seele fest [3]); aber für die Materie bestimmt kann sie doch von der Materie unter keiner Bedingung getrennt werden. Dies wird noch dadurch verstärkt, daß alle Untersuchungen über das sinnliche Erkennen darauf hinauslaufen, daß es keinen andern Zweck habe als der willkürlichen Bewegung zu dienen. Was diese betrifft, so unterscheidet Ibn Sina mit dem Platon zwei bewegende Kräfte der thierischen Seele, das sinn-

1) Canon I. fen I. doctr. b. c. 5; mit einigen Verwirrungen die Übersetzung des Cecilius Fabrianensis von der großen Schrift de anima ps. I c. 5 fol. 5, welche ich nur aus Degerando hist. comp. des syst. de phil. IV p. 313 kenne. Vergl. Algazelis philosophia II tract. IV, 4.

2) De anima 7 fol. 21 b.

3) De Almahad 3 fol. 60 b.

liche Begehrungsvermögen und den Zorn [1]. Diese sind bei den Thieren das Herschende, beim Menschen dagegen nur etwas Untergeordnetes [2]; denn bei den Thieren ist alle Erkenntniß nur darauf angelegt, daß sie das Schädliche und Nützliche für ihr Leben unterscheiden lernen; ihre bewegende Kraft ist aber nicht dazu vorhanden, daß sie als Mittel für die Berichtigung und Besserung ihrer Erkenntnisse diene. Denn sie bleiben unter allen Umständen bei der sinnlichen Erkenntniß stehen. So müssen wir den ganzen Haushalt der thierischen Seelenthätigkeiten auf die bewegende Kraft beziehen. Sie ist der Fürst, welchem die übrigen Kräfte dienen; die fünf Sinne sind ihre nach verschiedenen Seiten vertheilten Späher; der Gemeinsinn ist der Bote, welcher ihre Nachrichten überbringt, die Einbildungskraft ihr Schreiber, der die Nachrichten empfängt und an den Stellvertreter des Fürsten übergiebt, die Urtheilskraft ist eben dieser Stellvertreter, und das Gedächtniß vertritt den Schatz der fürstlichen Geheimnisse [3].

Bei der vernünftigen Seele des Menschen ist nun aber ein anderes Verhältniß. Die bewegende Kraft dient ihr zur Berichtigung, Reinigung und Verbesserung der Erkenntniß. Denn sie soll nicht stehen bleiben bei den sinnlichen Erkenntnissen, vielmehr zur Einsicht in die übersinnlichen Gründe der Dinge sich erheben und dazu ist es nothwendig, daß sie von den sinnlichen Bedürfnissen und Begierden sich frei mache, sich reinige von Zorn und Leidenschaft und also die bewegenden Kräfte der Seele der reinen Erkenntniß

1) De anima 5 fol. 13 b.
2) Ib. 5 fol. 13 b sq.
3) Ib. 5 fol. 13 b sq.

der Vernunft unterwerfen lerne [1]. Wir *sehen*, daß Ibn Sina ohne Rückhalt an die Richtungen der Aristotelischen Lehre sich anschließt, indem er die praktische Vernunft der theoretischen unterordnet und jene nur für den Hausverwalter dieser hält.

Und hierin wurzelt das Wesen seiner Lehre über die vernünftige Seele. Mit vieler Ausführlichkeit sucht er uns aus den Erscheinungen darzuthun, daß ihr eine Kraft des Erkennens beiwohne, welche von allem Sinnlichen und Materiellen frei ist. Zwar wird dabei vorausgesetzt, daß die Seele des Menschen der sinnlichen Wahrnehmung bedürfe um zur Wissenschaft zu gelangen [2]; aber nur auf dem Wege dienen sie ihr, am Ziele angelangt und des vernünftigen Gedankens mächtig kann sie diese Hülfe entbehren. Daß eine andere Thätigkeit alsdann *in ihr walte*, ist dem Ibn Sina *aus vielen Zeichen* unzweifelhaft. Die Sinne *nehmen* zwar *auch* die Formen der Dinge wahr, aber eine jede solcher Formen oder Arten (species sensibilis) ist an einen Ort geknüpft; dagegen die Formen, welche der Verstand als allgemeine Formen der Dinge (species intelligibiles) erkennt, sind von örtlichem Dasein unabhängig [3]. Es hängt damit zusammen, daß die *sinnlichen* Eindrücke eine bestimmte Größe und Verhältnißmäßigkeit zu unsern Sinnenwerkzeugen und unter sich haben *müssen*, um in uns einzugehn; dies findet aber bei den Erkenntnissen der vernünftigen Seele nicht statt; der

1) Ib. 10 fol. 34 a.

2) Aphor. de an. 1 fol. 103 a. Et sensus quidem sunt viae, ex quibus anima humana acquirit scientias. Ib. 44.

3) De Almabad 5 fol. 69 b.

größere Gedanke löscht in uns den kleinern nicht aus [1]. Aus diesem Gegensatze ergiebt sich auch, daß wir sinnlich das Unendliche zu erkennen nicht vermögen, durch den Verstand aber vermögen wir es; denn die Erkenntniß der Wissenschaft erstreckt sich über unendliche Arten und Zahlen [2]. Noch andere Gründe führen auf dieselbe Unterscheidung. Unser Körper und mit ihm unsere sinnliche Empfänglichkeit nimmt vom 40. Jahre unseres Alters ab; aber eben von dieser Zeit beginnt gewöhnlich erst die rechte Kraft für die vernünftige Einsicht [3]. Ein noch mehr hervortretender Unterschied ist, daß alle sinnliche Erkenntniß einen äußern Gegenstand hat, weil sie durch ein Werkzeug etwas Anderes auffassen muß; daher kann die sinnliche Erkenntniß weder sich selbst, noch ihr Werkzeug erkennen; die vernünftige Seele dagegen erkennt ihr Werkzeug und ihr Wesen und ihr eigenes Erkennen [4]. Es wird hieraus unmittelbar auf das Für-sich-bestehen der vernünftigen Seele geschlossen, weil sie sich selbst bestimmt, indem sie ihre eigenen Gedanken ohne Hülfe eines Werkzeuges vollziehen kann, weil nichts zwischen ihr und dem Gegenstande ihres Denkens ist [5]. Außer diesen Gründen werden auch wohl noch andere angedeutet [6];

1) Ib. 5 p. 71 a; de anima 6 fol. 19 a; 8 fol. 24 a; 9 fol. 29 b.

2) De anima 9 fol. 30 a; de Almahad 5 fol. 68 b.

3) De anima 9 fol. 30 a; de Almah. 5 fol. 71 a.

4) De Almah. 5 fol. 70 b sq.

5) De anima 9 fol. 30 a. Omnis res, quae non indiget in operatione sua proveniente ab essentia sua re alia, quae ipsam adjuvet, nec etiam indiget re alia, quae ipsam adjuvet, ut stet per se. De Almah. 5 fol. 71 a.

6) Eine weitläuftigere Aufzählung der Gründe, welche die

doch müssen wir das Hauptgewicht auf den Unterschied zwischen sinnlicher und verständiger Erkenntniß legen. Jene bezieht sich auf das Besondere, diese auf das Allgemeine, indem sie die Begriffe und Grundsätze, aus welchen alle Wissenschaft fließt, zu ihrem Gegenstande macht. Eben weil dieselben mit nichts Besonderem zu thun haben, sind sie an keine Materie geknüpft [1]. Ibn Sina gebraucht jedoch diesen Unterschied weniger einfach für sich, als in Verbindung mit andern Punkten, welche die Sache zu einer noch tiefern Entscheidung bringen sollen. Vielleicht liegt der Grund darin, daß Ibn Sina zwar das Allgemeine für einen Gegenstand der Verstandeserkenntniß erklärt, aber doch auch einzelne intelligible Dinge kennt, wie die Vernunft und die Seele [2]. Vielleicht wirkt hierzu noch mehr, daß Ibn Sina doch auch, *wie Aristoteles, die Hülfe der sinnlichen Vorstellung* zur Erkenntniß der reinen Formen nicht gering anschlägt und auch dem sinnlichen Theile der Seele eine Erkenntniß der sinnlichen Arten oder Formen zuschreibt [3]. Was er dagegen in seinen Beweis hineinzieht, ist hauptsächlich der für die

---

arabische Philosophie für diesen Punkt ausgeführt hat, findet sich Agazel. phil. II tract. IV, 5.

1) Vergl. die verschiedenen Erklärungen des Verstandes. De def. et quaes. fol. 122 a sq.

2) *Aphor. de* an. 24. Res autem denudatae apprehenduntur per se absque instrumento. Et instrumenta quidem fuerunt posita, ut per ea apprehendantur particularia et sensata. Universalia vero et intelligibilia comprehenduntur per se. Et ipsamet anima, quamvis sit particularis, tamen ipsa est intelligibilis. Non enim omne intelligibile est intentio universalis, sicut est intelligentia et anima.

3) De anima 8 fol. 23 b.

Araber sehr gewichtige Begriff des Einfachen. Die zusammengesetzten Begriffe des Verstandes, welche sich auflösen lassen in ihre Bestandtheile, sie lassen sich zurückführen von der einen Seite auf einen obersten Begriff, der sich nicht weiter durch Auflösung seiner Bestandtheile erklären läßt, von der andern Seite auf die besondersten Arten, welche sich nicht weiter eintheilen lassen. So kommen wir zuletzt auf etwas Einfaches, welches gefordert werden muß, damit die Wissenschaft nicht in das Unendliche gehe, sondern nach beiden Seiten zu ein geschlossenes System bilde. Ein solches Untheilbares giebt es im Sinnlichen oder Materiellen nicht, und deswegen muß auch die vernünftige Seele als eine Substanz gedacht werden, welche in ihren Thätigkeiten, wie in ihrem Sein von dem Materiellen unabhängig ist [1]).

Hieran schließen sich nun die wichtigsten Folgerungen an. Die vernünftige Seele wird als eine Substanz betrachtet, welche den Bedingungen des sinnlichen und weltlichen Daseins in ihrem reinen Erkennen enthoben ist. Nicht allein, daß wir zur vernünftigen Erkenntniß, besonders der Grundsätze der Wissenschaft keines Organs bedürfen, denn dies gehört nur den niedern Zuständen, der Unvollkommenheit des gegenwärtigen menschlichen Lebens an [2]); sondern das vernünftige Erkennen soll auch unabhängig von der Zeit bestehn und nicht in der Zeit vollzogen werden. Wenn auch zugegeben werden muß, daß in den Kindern das Verständniß der Grundsätze nur

---

1) De anima 9 fol. 28 a sqq.; de Almab. 5 fol. 71 b.
2) Aphor. de an. 1; de anima 9 fol. 29 b.

der Möglichkeit nach (intellectus possibilis) vorhanden ist, daß der Verstand erst sich vorbereiten muß (intellectus dispositus, praeparatus), um zum wirklichen Erkennen (intellectus in actu) zu gelangen [1], daß nicht weniger die Erkenntniß im wissenschaftlichen Denken nicht umhin kann durch eine Aufeinanderfolge verschiedener Gedanken von den Grundsätzen zu den Schlüssen fortzuschreiten, so hält Ibn Sina doch den eigentlichen Abschluß des speculativen Gedankens, den endlichen Zweck unseres Denkens, für *etwas unmittelbar von der Seele Ergriffenes*, welches *ohne alle Folge der Zeit* sich vollziehe [2]. Die vollkommenen Thätigkeiten der vernünftigen Seele sollen von Veränderung, Vervielfältigung und Gegensatz frei sein [3]. Dem entsprechen die Äußerungen über das Wesen des Verstandes, welches seinen *Thätigkeiten gemäß* sein muß. Ibn Sina *läßt uns überlegen*, daß wir das Wesen des *Menschen nicht in* den Theilen seines Körpers suchen dürfen, denn sie können von ihm getrennt werden, ohne daß er aufhörte zu sein, sogar die Theile des Gehirns, wie die Erfahrung zeigt. Das Wesen des Menschen kann selbst ohne das Herz gedacht werden. Nur eine trügerische Gewöhnung uns mit dem Körper verbun-

1) Aphor. de an. 1; def. et quaes. fol. 122 a sq.

2) De anima 8 fol. 24 b. Et intellectus licet efficiat operationes suas cum successione temporali in compositione syllogismorum cum administratione cogitativae, tamen adventus ipsius per se vel applicatio ipsius per se ad conclusionem, quae est fructus seu effectus cogitativae et finis, qui exquiritur vel intenditur, non dependet a tempore neque accidit in tempore. Immo ipse intellectus elevatur a tempore totaliter.

3) De Almab. 8 fol. 82 a.

den zu denken läßt uns hieran zweifeln [1]). Der wahre Mensch ist nicht durch die Materie, sondern durch die Form in der Materie; er besteht in der vernünftigen Seele, und das Wesen der Seele ist schlechthin einfach und von der Materie in jeder Weise abgesondert; sie ist weder hier, noch dort, nicht allein von englischer Art, sondern ihr Wesen, ihre Wurzel ist das geistige Wesen unseres Schöpfers [2]).

Ibn Sina geht in dieser Richtung darauf aus, unser Wesen von unserer Erscheinung abzulösen und das vernünftige Princip in uns von den Bedingungen abzusondern, unter welchen es in unserm an Raum und Zeit geknüpften Leben steht. Unstreitig hat hierauf die geheimnißvolle Weise, wie Aristoteles von der Verbindung der sinnlichen Thätigkeit mit der Erkenntniß des Allgemeinen oder überhaupt der Bewegung mit der Energie spricht, ihren Einfluß ausgeübt; aber Ibn Sina läßt sich hierin auch noch von manchen andern Überlegungen leiten. Die Forderungen, welche er an die Erkenntniß stellt, haben hierbei ein nicht geringes Gewicht. Wie El-Farabi, fordert auch er, daß der wirklich erkennende Verstand Erkennendes und Erkanntes zur Einheit ohne Unterschied verbinde [3]). Wo aber Materie ist, kann eine solche Ver-

---

1) De Almah. 4.

2) Ib. 3 fol. 45 b; 5 fol. 69 b; 7 fol. 81 b. Ipsa est simplex absolute et a materia separata omni separatione. Ib. 8 fol. 82 a. Verum essentia vel radix ipsarum est spirituosa creatoris nostri. De anima 9 fol. 29 a.

3) De anima 8 fol. 24 b. Intellectus in actu est intelligens et intellectum simul.

bindung sich wohl nicht ergeben. Nur eine andere Form der Darstellung für dieselbe Forderung ist es, wenn die Aufgabe der Wissenschaft nach Aristotelischer Weise in der Erkenntniß der Ursachen gesucht, alsdann aber auseinandergesetzt wird, daß die Ursachen die reinen, von aller Materie freien Formen sind. Zwar wird die Erkenntniß aus den Ursachen nicht dem Menschen, sondern Gott und den reinen Geistern, welche ihrem Wesen nach erkennend sind, oder den Planeten zugesprochen, weil sie selbst Ursachen der sinnlichen Erscheinungen sind, wärend der Mensch nur aus den sinnlichen Erscheinungen zur Erkenntniß der Ursachen gelangt, und es wird dabei ausgeführt, daß der Weg jener Erkenntniß der Gestirne oder ihrer Beweger der umgekehrte sei verglichen mit der menschlichen Erkenntniß, denn jener gehe von den *intelligibeln Formen* zu den *Formen der Einbildungskraft, diese* von den Formen der Einbildungskraft zu den Formen des Verstandes fort [1]; aber man würde sich täuschen, wenn man glaubte, es sollte dadurch angedeutet werden, daß die sinnlichen Thätigkeiten eine Erkenntniß oder auch nur eine positive Vorbereitung zur Erkenntniß uns gewähren müßten. Wenn auch die Sätze des Ibn Sina zuweilen so lauten, so gehört dies doch nur den Schwankungen an, welche die Erfahrung über unser Erkennen in diese Untersuchungen bringt. Ibn Sina erklärt sich über das Erkennen der menschlichen Seele noch ganz anders. Auch wir sollen von den intelligibeln Formen zu den Formen der Einbildungskraft oder den sinnlichen Arten fortschreiten können,

---

1) Aphor. de an. 1 fol. 102 b; 43.

rück, sobald es nur dazu fähig ist sie aufzunehmen [1]). Daher verhält sich auch jede menschliche Seele zu ihm nur wie ein passendes Gefäß, in welches die Verstandeserkenntniß sich ergießt, wenn die Seele rein genug ist sie in sich aufzunehmen, d. h. wenn keine Störungen von Seiten der sinnlichen Thätigkeiten die Erkenntniß verhindern. Jede Erkenntniß unseres Verstandes kann daher auch als Eingießung des thätigen Verstandes angesehn werden. Zwar unterscheidet Ibn Sina zwischen solchen Gedanken, welche als eingegossener Verstand (intellectus infusus) von ihm angesehn werden, wie die Erkenntniß der ersten Grundsätze, und zwischen andern Gedanken, welche uns durch wissenschaftliche Untersuchung zukommen (intellectus adeptus) [2]); aber da auch die letztern nur durch die Wirksamkeit des thätigen Verstandes in unserer Seele hervorgebracht werden, Thätigkeiten der sinnlichen Seele und Folgerungen dagegen unsere Seele nur vorbereiten und reif machen sollen die Wirkung des thätigen Verstandes in uns aufzunehmen, so bezeichnet diese Unterscheidung in der That nichts anderes, als eine Verschiedenheit in der Verknüpfung unserer Gedanken, ohne daß die Natur derselben dadurch verändert würde. In

1) Aphor. de an. 27.

2) De anima 8 fol. 23 a. Adveniunt illae (sc. species intelligibiles) in ea (sc. anima rationali) duobus modis adventus, quorum unus est infusio vel manatio divina absque doctrina et absque acquisitione ex sensibus, sicut intellectiones primorum principiorum. — — Et secundus modus est cum acquisitione mediante rationali discursu aut cognitione demonstrativa. Man muß den Unterschied zwischen dem intellectus adeptus beim Avicenna und bei Alfarabi bemerken.

dem erstern Falle tritt nur die Gegenwart des *übersinnlichen* Gedankens unmittelbar, ohne vorausgehende darauf abzweckende Thätigkeit ein, in dem andern Falle findet er sich mit solchen Thätigkeiten vergesellschaftet, ohne doch von ihnen abhängig zu sein; denn immer wirkt in der Erkenntniß des Verstandes durch Schluß oder vermittelst des Sinnes nur die inwohnende Kraft der Vernunft mit der Beihülfe des allgemeinen Verstandes [1]).

Diese Gedanken, könnte man nun wohl sagen, öffnen dem Ibn Sina ein Feld, in welchem er volle Freiheit hat die wunderbarsten Wirkungen der vernünftigen Seele seinen Grundsätzen gemäß zu finden. Er scheint sich dieser Freiheit in der That reichlich zu bedienen, um den Vorstellungen der orthodoxen Dogmatik seine Lehre anzupassen, indem er, wie schon erwähnt *wurde*, der Seele im *Schlafe die übersinnlichen Begriffe* oder die Ideen, welche *Ursachen* der Dinge sind, zukommen läßt, um alsdann erst die Bilder der Einbildungskraft, welche wir im Traum wahrnehmen, daraus hervorgehen zu lassen [2]), indem er auch die Prophetie, d. h. die Erleuchtung frommer Männer, welche zu ihrer Erkenntniß des Mittels der

---

1) *Ib. fol.* 24 a. Et haec virtus licet adjuvetur cum virtute sensitiva apud extractionem specierum intelligibilium simplicium, vel cum elicit species intelligibiles simplices ex speciebus sensatis, tamen ipsa non indiget ea in formatione istarum intentionum in se ipsa et in compositione *syllogistica* ipsarum neque apud certificationem neque apud formationem verificantem, — — immo *sufficit* per se ipsam ad omnia, quae voluerit ex operationibus.

2) Daraus wird de div. scient. fol. 142 a die Traumdeutung gerechtfertigt.

Wissenschaft nicht bedürfen, in ganz ähnlicher Weise gerechtfertigt findet [1]). Er sieht diese Wege der Erkenntniß ausdrücklich als solche an, welche der natürlichen Weise Erkenntniß zu erwerben entgegengesetzt sind, und sie geben ihm einen Beweis dafür ab, daß die menschliche Seele in stetiger Verbindung mit der höchsten Intelligenz stehe [2]). Auch seine Lehre von der Unsterblichkeit der vernünftigen Seele schließt sich hieran an, indem er die Seele als eine Substanz betrachtet, welche in ihren Thätigkeiten vom Körper sich ganz loslösen kann, so daß sie allein mit ihrem Urquell, dem thätigen Verstande, in Verbindung bleibt [3]). Dennoch wird man finden, daß er in allen diesen Lehren keine durchaus willkürliche Annahme macht, sondern überall einen natürlichen Zusammenhang auch der wunderbarsten Erscheinungen mit seinen Grundsätzen fin-

1) De anima 8 fol. 25 a. Et quandoque est disposita virtus rationalis in quibusdam hominibus ex vigiliis et conjunctione cum intellectu universali, ita quod non indiget in cognitione scientiae aliquo discursu rationis et auxilio cogitativae, immo sufficit ei, ut sit ejus occupatio cum divinitate, et nominatur proprietas istius sanctimonia et nominatur secundum ipsam spiritus sanctificatus et non tribuitur ista gratia seu ista dignitas nisi prophetis et apostolis, quibus inest salus.

2) Aphor. de an. 28. Hujusmodi somnia et visiones sunt signa, quod anima humana continuatur cum intelligentia prima naturaliter non acquirendo.

3) Die Unsterblichkeit der Seele ist ihm ein Hauptpunkt, auf welchen er oft zurückkommt; er schreibt diese Lehre dem Aristoteles zu und verwirft die Auslegung des Alexandros von Aphrodisias. De Almahad 7 fol. 84 a; de div. scient. fol. 141 b. Dagegen streitet er gegen die Seelenwanderung, gegen die Lehre von der Auferstehung des Körpers u. s. w. Auch über die Belohnungen und Strafen nach dem Tode ist er weitläuftig und sucht auch hier den Orthodoxen sich anzuschließen. De Almah. 7.

det. Es kann nicht befremden, daß Ibn Sina der heiligen Seele eine höhere Erkenntniß der Wahrheit zuspricht, wenn sie auch auf ungewöhnlichem Wege erreicht werden soll; denn die Heiligkeit besteht ja eben darin, daß die Seele ihre sinnlichen Begierden überwältigt hat und nun ein würdiges, reines Gefäß für die Aufnahme der Offenbarungen darbietet, welche der thätige Verstand auszugießen nicht aufhört. Auf denselben Grund wird es auch zurückgeführt, daß die vernünftige Seele nach dem Tode in vorzüglichem Maße fähig ist die übersinnliche Erkenntniß zu empfangen, weil sie vom Körper nicht mehr gestört wird [1]), und noch mehr bezeichnet es diese Richtung der Gedanken, daß Ibn Sina dabei auch das frühere Leben der Seele und seine Nachwirkungen in Anschlag bringt und deswegen für Seelen, welche *in diesem Leben nicht genug gereinigt worden sind, die Nothwendigkeit eines Fegefeuers sich gefallen läßt*, ja noch schlimmern Seelen ewige Strafen droht [2]). Mit diesen Gedanken wird man nun auch seine Ansicht vom Leben der Seele im Schlafe nicht unvereinbar finden; denn auch in diesem konnte die Seele frei scheinen von sinnlichen Begierden und Leidenschaften, vom Körper gleichsam losgelöst, so daß *nichts* Unreines in der Seele der Wirksamkeit des thätigen Verstandes sich entgegensetzt.

---

1) Aphor. de an. 27; 31.

2) Ib. 32; de Almab. 7 fol. 83 b; metaph. IX, 7. Roger Baco (op. maj. I, 6) legt dem Avicenna die Lehre von einer endlichen Reinigung auch der bösen Seelen bei und beruft sich dabei auf das 11. Buch seiner Metaphysik. Die mir vorliegende Ausgabe hat nur 10 Bücher und in ihr finde ich nur die angegebene Stelle, welche für das Gegentheil spricht.

Die Grundsätze, auf welchen diese Lehre beruht, sind kein Eigenthum des Ibn Sina; nur auf ihre Verbreitung und Befestigung durch genauere Unterscheidungen hat er einen bedeutenden Einfluß ausgeübt. Sie hängt mit dem Emanationssystem eng zusammen. Von Gott fließt der reine und allgemeine Verstand aus, welcher alsdann in die allgemeine Seele sich ergießt und vermittelst ihrer die ganze sinnliche Welt bewegt [1]. Darauf weist jene Lehre hin, daß die Gedanken der Planeten von den Ursachen und übersinnlichen Formen der Dinge zu der Einbildungskraft fortgehn, d. h. zu den sinnlichen Formen, welche in dieser Welt unter dem Monde ausgeführt werden [2]. Diese Bewegung vom Allgemeinen zum Besondern geht durch die Reihe der verschiedenen Himmelssphären hindurch und gelangt so zu den irdischen Dingen. Nur durch eine solche Vermittelung kommt der thätige Verstand mit unserer Seele in Verbindung, oder es ist vielmehr nicht ein solcher thätiger Verstand, sondern mehrere dieser Art, die Geister der Gestirne, welche auf uns wirken [3]. Die verständigen Wesen, welche die Welt regieren, stehen hiernach zwar auch mit der Materie in Verbindung, werden aber nicht von ihr beherscht, sondern beherschen sie. Der Unterschied zwischen dem Verstande des Menschen und dem Verstande der Gestirne oder der Engel läuft nun wesentlich darauf hinaus, daß jener nur der Möglichkeit nach vorhanden ist, wenn er nicht von außen, vom thätigen Verstande zur Wirklichkeit gebracht wird, dieser dagegen

1) De def. et quaes. fol. 123 a sq.
2) Aphor. de an. 46.
3) Metaph. IX, 4; de def. et quaes. fol. 123 a sq.

immer wirkt, weil er von keiner Materie abhängig ohne alle Bedingungen ewig in seinen Gedanken sich ergießt[1]). Alle Materie aber wird von dem thätigen Verstande bewegt, denn es ist keine Bewegung in der Welt ohne Vernunft[2]), und so hängen auch die materiellen Bedingungen, unter welchen die menschlichen Gedanken stehen, von dem thätigen Verstande ab, um wie viel mehr diese Gedanken selbst, welche zu ihrer Vollziehung eine bewegende Ursache außer dem menschlichen Vermögen verlangen. Daß nun die Bewegung der Materie und unseres Verstandes nicht unmittelbar von Gott, sondern vom thätigen Verstande abgeleitet wird, liegt in den allgemeinen Grundsätzen der Emanationslehre und fließt besonders aus der schon erwähnten Lehre, daß Gott sein Wesen nicht mittheilen könne. Der thätige *Verstand ist sein allmächtiger Stellvertreter in der Welt.* Er verleiht der *Materie ihre* Bewegung und *ihre* Form, der vernünftigen Seele aber das Höchste, indem er sich mit ihr vereinigt, zugleich das wahre Sein und den wahren Gedanken und dadurch die Ursachen alles Geschehens ihr offenbart.

Doch bleibt die Allmacht des thätigen Verstandes nicht

---

1) De def. et quaes. fol. 122 b sqq. Forma denudata per se ipsam, — — cujus virtus est extrahere intellectum Albejulani, i. e. intellectum possibilem, de potentia ad actum per irradiationem ejus factam super ipsum. — — Et illud, quod est in potentia, est differentia animae humanae, illud vero, quod dictum est in actu, est differentia angeli.

2) Avic. ap. Schmölders docum. p. 98. Corporis autem motus a nemine dirigitur, nisi a ratione, qua idea, quam desiderat et cui obtemperat, movetur.

ohne Bedingungen. Nur in reine und empfängliche Gefäße kann er seine Stralen ergießen. Alle Dinge werden zwar durch äußere Ursachen bewegt, aber nur nach der Natur, welche in ihnen liegt, dem Vermögen gemäß, welches sie besitzen. Dies Princip der Physik erkennt auch Ibn Sina an; die Engel setzen die Dinge der Welt nur ihrer Natur nach in Bewegung. Es wird diesen Dingen eine gewisse Neigung zur Bewegung zugeschrieben, welcher die Wirksamkeit des thätigen Verstandes sich anschließen soll [1]). Fragen wir nun, woher diese Natur oder diese Neigung sei, so möchte sich wohl zeigen, daß hierin eine Zweideutigkeit verborgen ist. Man kann sie zurückführen auf das ewige Gesetz Gottes, aber auch auf die ursprüngliche Materie, in welcher ein eigenes Vermögen zur Aufnahme der Formen liegen könnte. Der letzte Weg ist später von der Arabischen Physik verfolgt worden; Ibn Sina nahm nur an, daß die Materie, sofern sie schon gebildet ist, auch eine Vorbereitung für die Bewegung und weitere Bildung durch den thätigen Verstand in sich trage. Was aber von den Körpern gilt, das wird nicht weniger von den Seelen gelten, und darin liegt der Grund aller der früher erwähnten Annahmen über die Vorbereitungen, welche die Seele erhalten haben muß, wenn sie den thätigen Verstand in sich aufnehmen soll [2]).

---

1) De def. et quaes. fol. 138 b. Et motus ejus non est nisi secundum inclinationem naturae rei motae, vel secundum quod exigit natura rei motae, ac si hujusmodi natura inclinans sit instrumentum angelis, apud quos est voluntas et principium regiminis.

2) Ib. fol. 122 b. Est intellectus Belmelch Balmelche, i. e.

Unstreitig liegt in der Lehre von diesen Vorbereitungen der Gedanke ausgedrückt, daß die übersinnlichen Thätigkeiten des Verstandes mit den Erscheinungen dieser Welt in Übereinstimmung und Zusammenhang stehen müssen. Auch sind die beiden Seiten des Zusammenhangs, die physische und die ethische, dabei bedacht worden. Die physische Reife des Alters, die Vorbildung der thierischen Seele gelten von der einen Seite als Bedingungen; dahin treibt die vorherschende Richtung dieser Philosophie; aber auch die Reinheit der Sitten zu beachten forderte die positive Religion nicht weniger als die Aristotelische Lehre auf, wenn auch diese die praktische Thätigkeit nur als Mittel für die Seligkeit des theoretischen Lebens gelten ließ [1]). Man darf jedoch hierbei nicht übersehn, daß alle diese Vorbereitungen nur *verneinender Art sind*. Sie *sollen* nur die *Hindernisse des Erkennens* beseitigen, die Unreife *des Körpers, die* Störungen der Einbildungskraft, die Herschaft der sinnlichen Begierden und Leidenschaften. Dies stimmt vollkommen zu den allgemeinsten Grundsätzen dieses Systems, welchem die Materie nur die Bedeutung eines Verneinenden und Beschränkenden hat und zu der übersinnlichen Form sich nur als eine Bedingung des weltlichen Daseins verhält.

Hieraus mag es nun auch hervorgehn, daß die Be-

---

dispositus vel praeparatus, et est perfectio istius virtutis ita, ut sit potentia propinqua actui propter adventum vel cognitionem illius, quod in libr. demonstrationum nominatur intellectus.

1) Metaph. IX, 7. Dico etiam, quod haec verissima felicitas non perficitur nisi propter rectitudinem illius partis animae, quae est practica.

dingungen des Erkennens im sinnlichen Leben doch nur sehr locker mit der übersinnlichen Erleuchtung zusammenhängen. Am meisten äußert sich dies in der Ansicht, daß im Schlafe sich uns eine verborgene Welt eröffne [1]). Aber auch in der Weise, wie Ibn Sina den gewöhnlichen Verlauf unseres wissenschaftlichen Denkens schildert, zeigt es sich deutlich genug. Die Erkenntniß der Grundsätze tritt plötzlich in uns ein; als der sicherste Beweis wird sie angesehn, daß wir mit einer höhern Welt in Verbindung stehn, welche ohne zeitlichen Fortgang uns einleuchtende Gedanken zusendet. Und in ähnlicher Weise ist es auch mit der Erkenntniß der Folgerungen; wenn ihnen auch die Vordersätze vorausgehen müssen, so wird doch die Einsicht in die Schlußsätze wie ein endlicher Abschluß und Zweck der Bewegung angesehn, welcher in einem untheilbaren Momente außer aller Zeit geschehe [2]). In allen diesen Entwicklungen der vernünftigen Seele ist der thätige, dem Menschen fremde Verstand das, was das sinnliche Wesen über sich hinausrückt. Es herscht in dieser Vorstellungsweise noch jene alterthümliche Ansicht von einem Ergriffenwerden der menschlichen Seele durch die Gottheit, von einer heiligen Begeisterung, in welcher das vernünftige Wesen nur wie ein todtes Organ zum Gefäß der göttlichen Offenbarung gemacht wird. Und eine ähnliche Verwandtschaft mit heidnischer Denkweise liegt unstreitig auch in jenen Lehren von dem Verstande der Ge-

---

1) De divis. scient. fol. 142 a.

2) S. oben; de anima 8 fol. 24 b.

stirne, welche nur durch eine vielgliedrige Vermittlung uns in Verbindung mit Gott stehen lassen.

Man wird sich eingestehn müssen, daß hierdurch der Zweck, welchen die Philosophie des Ibn Sina verfolgt, doch nicht genügend erreicht wird. Denn daß er darauf ausgeht überall Zusammenhang herzustellen, kann man nicht bezweifeln. Wir bemerken es am meisten, wo er doch auch über den Kreis nachweisbarer Erfahrungen hinausgeht und zugleich mit der Dogmatik des Islam sich abzufinden hat, wenn er z. B. über die Kraft des Gebets [1]), über die Nothwendigkeit einer allmäligen Vervollkommnung der Seele noch nach dem Tode [2]), über Lohn und Strafe im künftigen Leben [3]) nach sehr verständigen Grundsätzen sich erklärt. Aber so wie er den Begriff der Materie berührt, so zeigt sich eine Abneigung, *eine Furcht die Kräfte des höhern Lebens mit ihr in Berührung zu bringen. Es hängt damit* ohne Zweifel zusammen, daß er dem Begriffe der Materie so grobe Züge leiht, daß wir darin das Subject aller Möglichkeiten nicht wieder zu erkennen vermögen [4]).

Genug eine Spaltung der Richtungen ist hier nicht zu verkennen. Die eine führt dahin die Entwicklungen der vergänglichen, dem Werden unterworfenen Dinge nur in unreinen und beschränkten Thätigkeiten in Zusammen-

1) Aphor. de an. 45; 47 sq.

2) Ib. 25; 31.

3) Ib. 39; de Almah. 7 fol. 81 a sqq.

4) De Almah. 7 fol. 82 a. Et radix rei vel radix substantiae corporeae est sensata, permixta cum malitia et cum eo, quod est in potentia et cum privatione et est spissa, turbida, aquosa.

hang mit der ganzen Welt und daher auch mit der Materie zu erblicken, die andere fordert ein vollkommenes Erkennen, eine reine Übereinstimmung des Seins mit dem Denken in unserer Verbindung mit dem thätigen Verstande, dem Herrn alles Daseins. Dieser Richtung zu Gefallen entschließt sich Ibn Sina zu jener Abstraction, durch welche er den Verstand von seiner Grundlage, von der Seele, loslöst. Aber sollte er hierdurch zu einer völligen Einigung mit sich gelangt sein, da ihn seine Neigung zu den Naturwissenschaften und zur Erforschung des wissenschaftlichen Zusammenhangs nach andern Bahnen hinlenkte? Jene Überlieferungen von seiner orientalischen Philosophie möchten wohl einen Beweis davon geben, daß Ibn Sina in der Lehre, welche er für die Aristotelische hielt, nicht völlig sicher stand. Die Wahl zwischen den beiden Richtungen, welche wir in seiner Philosophie finden, war schwierig, besonders bei einer so zweideutigen Gesinnung, wie Ibn Sina sie hegte. Einstweilen hat er beide Richtungen in die Darstellung seiner Lehre aufgenommen. Daß in der zweiten eine Vereinigung mit der orthodoxen Dogmatik möglich schien, hat gewiß nicht wenig zur Empfehlung seiner Lehre bei den Arabern beigetragen; aber eben so gewiß ist es auch, daß eine solche Vereinigung ihr Misliches hatte.

3. El-Gazali.

Zwischen Ibn Sina und El-Gazali (Algazel) liegt ein Zeitraum von mehr als zwei Menschenaltern, in welchem allem Anschein nach die Aristotelische Philosophie weiter sich ausbreitete ohne bedeutende Fortschritte in ihrer

Entwicklung zu machen; denn in der Darstellung des letztern hat sie noch dieselbe Gestalt, welche der erstere ihr gegeben hatte. Aber den Glauben des Islam mochte sie allmälig mehr erschüttert haben; denn mit dem El-Gazali scheint die Periode zu beginnen, wo die Lehren der Philosophie selbst dazu benutzt werden sollten die antireligiösen Bewegungen in der Philosophie zu bestreiten und durch skeptische Gründe dem alten Glauben neue Stützen zu gewinnen.

Abu Hamid Muhammed Ibn Muhammed El-Gazali [1]) wurde im Jahre 1058 n. Chr. G. zu Tus in Chorasan geboren. Er erhielt von seinem Vormunde, einem Sufi, die Anweisung den Wissenschaften sich zu widmen und trat, nachdem er mehrere gelehrte Schulen besucht hatte, als Lehrer zu Bagdad auf. *Von Jugend an hatte er eifrig allerhand Vorstellungsweisen zu ergründen gesucht, indem er die Richtigkeit* einer zufällig uns aufgedrungenen Autorität erkannt und davon sich überzeugt hatte, daß es eine Thorheit sein würde durch Wunder die Wahrheit einer Lehre beglaubigen zu wollen [2]). In dem Glauben, daß dem redlich Suchenden die Wahrheit sich nicht verbergen könne, durchforschte er alle Systeme um das Gute in ihnen sich anzueignen [3]). In dieser Zeit noch der Aristotelischen Philosophie anhangend scheint er seine

1) Über sein Leben giebt die beste Auskunft seine eigene Schrift, welche Schmölders ess. p. 16 sqq. übersetzt hat. Vergl. außerdem Wüstenfeld die Akademien der Araber S. 13 ff.; v. Hammer-Purgstall O Kind! die berühmte ethische Abhandlung Ghasali's S. IX ff.

2) Schmöld. ess. p. 18 sq.

3) Ib. p. 24 sq.

Schriften über die Logik und die Philosophie geschrieben zu haben, welche im Mittelalter viel gelesen wurden [1]. Aber seine Beschäftigung mit den Lehren aller Secten führte ihn nur zum Zweifel. Bei den Griechischen Philosophen hatte er auch die Meinungen der Skeptiker kennen gelernt, welche er unter dem Namen der Sophisten aufführt; sie flößten ihm Mistrauen gegen die sinnliche Erkenntniß nicht allein, sondern auch gegen die Grundsätze des Verstandes ein. Nicht weniger bewegten ihn die Lehren der Motakhallim. Wenn sie ihm auch keinesweges vollkommen begründet schienen, so hatte er doch fortwährend den Lehren des Islam angehangen, und was die Dogmatik gegen die Philosophen einzuwenden hatte, bewog ihn die Häupter der Aristoteliker, El-Farabi und Ibn Sina, für Ungläubige zu halten. Aus dieser Stimmung seiner Seele ist seine berühmte Schrift Umstürzung der Philosophie hervorgegangen [2]. Beim Zweifel jedoch mochte er nicht stehen bleiben. Indem er den verschiedenen Meinungen der Secten nachgegangen war, hatte er auch die Schriften der Sufi kennen gelernt und die Ahndung war in ihm aufgestiegen, daß nur auf dem Wege

1) Logica et philosophia Algazelis Arabis. Venet. 1506. 4. Die Übersetzung der Philosophie ist von Dominicus Gundisalvi, welcher nach der Mitte des 12. Jahrh. seine Übersetzungen vermittelst eines Juden verfaßte. S. Jourdain üb. d. lat. Übers. d. Arist. S. 116 ff.

2) Wir kennen sie im Auszuge, wie sie der destructio destructionis einverleibt ist. Über den Titel s. v. Hammer-Purgstall a. a. O. S. XIV; Schmöld. ess. p. 35; Tholuck comm. de vi, quam Graeca phil. in theol. tum Muhamm. tum Jud. exerc. Part. I p. 13. Ihr Inhalt hat nur einen polemischen Zweck; die Wahrheit soll sie nicht lehren. Destr. destr. VI fol. 39 col. 2.

dieser Männer Beruhigung für ihn zu finden sein möchte. Aber er erfuhr auch, daß dieser Weg nicht durch die Lehre, sondern nur durch die Übung und die Erfahrung eines enthaltsamen, der frommen Betrachtung geweihten Lebens erprobt werden könnte. In dem Rufe eines geschickten Lehrers stehend [1], fand er bei seiner Selbstprüfung, daß seine Absichten nicht rein seien, daß er den Glanz des Ruhms suche [2]. Ekel ergriff ihn sich genöthigt zu sehen Dinge vorzutragen, welche dem wahren Heile wenig dienen, von welchen er nicht vollkommen überzeugt sein konnte. Aber weltliche Rücksichten oder, wie er sagte, die Versuchungen Satan's hielten ihn zurück sein Lehramt aufzugeben. Endlich gab eine Krankheit, die ihm beim Sprechen hinderlich war, den Ausschlag. Bei der strengen Tugend, welcher er sich *nun* ergeben wollte, hielt er es doch *für erlaubt* seine Freunde über seine *Absicht* zu *täuschen*, indem er vorgab die heiligen Stätten der Muhammedaner besuchen zu wollen, statt dessen aber nach Syrien ging und theils zu Damascus theils zu Jerusalem das Leben eines Sufi führte. Mit kurzer Unterbrechung, welche ihm die Sorge für seine Familie auflegte, verharrte er hierin 11 Jahre lang [3]. Er gelangte zu der Entzückung, welche die Sufi suchen; seiner Meinung nach wurden ihm in diesem Zustande die wichtigsten Offenbarungen zu Theil. Was er von diesen

---

1) Zu Bagdad pflegte er vor 300 Schülern zu lehren. Schmölders ess. p. 28.

2) Ib. 56.

3) Er selbst zählt zuweilen 10, zuweilen 11 Jahre. Schmölders ess. p. 60; 76; die letzte Angabe ist genauer.

verräth, kann nur als ein kleiner Theil seiner Gesichte angesehn werden; denn er hält es für eine Sünde viel davon zu sagen, weil die Sache alle Rede der Menschen übersteige; seine Angaben im Allgemeinen genügen jedoch um den Inhalt seiner Offenbarungen als sehr unbedeutend zu erkennen [1]), und die Einzelheiten, welche von ihm erwähnt werden, weisen auf eine Schwärmerei erregter Phantasie hin, welche in eine höhere Welt sich versetzt glaubt und in ihren Bildern die Zeichen einer Gemeinschaft mit Engeln und Propheten erblickt [2]). Nachdem er diese Offenbarungen erhalten hatte und dadurch zur Einsicht gekommen war, daß alle die Lehren der übrigen Secten gegen die Anschauungen der Sufi nichts seien, daß man durch jene nur in Unglauben gerathe, überlegte er bei sich, ob seine neuen Einsichten nicht von Nutzen für die Welt sein könnten. Er erblickte die Welt im Argen, mehr zur Hoffnung als zur Furcht vor dem göttlichen Gerichte geneigt [3]); er hielt sich, welcher so viele Schulen gründlich durchgemacht, für geeignet, ja er hielt es für leichte Arbeit die Irthümer der Secten zu widerlegen. Diese Arbeit sah er für ein dringendes Bedürfniß der Zeit an [4]). Genug er entschloß sich das zurückgezo-

---

1) Ib. p. 69. Entre autres choses j'avais reconnu par l'extase à plusieurs reprises, que l'homme est composé de corps et de coeur. Nachher wird coeur als foyer de la connaissance de Dieu erklärt.

2) Ib. p. 61. Les Çoufi's voient, pendant l'état de veille, les anges et les âmes des prophètes; ils entendent leurs voix et en obtiennent des faveurs.

3) O Kind S. 47.

4) Schmöld. ess. p. 74. Si cela est certain et urgent pour le tems actuel, à quoi bon alors la solitude et la retraite?

gene Leben der Sufi wieder zu verlassen und von Neuem als Lehrer aufzutreten. Doch glaubt er darüber der Rechtfertigung zu bedürfen. Was er zu diesem Zwecke anführt, ist nicht ohne Lücken. Er bemerkt die Schwierigkeiten, welche es haben würde seine Gegner zu überwinden, wenn ihm hierin nicht ein frommer und mächtiger Sultan seinen Beistand liehe [1]). Eine solche Hülfe wurde ihm nun aber seiner Meinung nach geboten, als er auf eine innere Bewegung des dort herschenden Sultans nach Nisabur als Lehrer berufen wurde. Er führt als einen Beweggrund an, daß ein neues Jahrhundert bevorstand (499 der Hedschra) und daß Gott versprochen habe bei Anfang jedes Jahrhunderts seine Religion von Neuem zu beleben [2]). Diese Überlegungen mögen allerdings bei ihm eingewirkt haben. Denn wir finden bemerkt, daß er um dieselbe Zeit zu einem ähnlichen Entschluß, wie es scheint, aus ähnlichen Gründen vermocht wurde. Es herschte damals im nördlichen Africa und in Spanien Jussuf Ben Taschfin, Führer der Almorawiden, welche kurz zuvor zum Islam sich bekehrt hatten und in Begeisterung für einen einfachen Glauben unter der Führung ihres klugen und kräftigen Herschers der Religion des Propheten einen neuen Mittelpunkt, Schwung und Glanz gaben. Zu diesem dachte sich El-Gazali zu begeben, als er auf der Reise zu ihm in Ägypten seinen Tod erfuhr (500 d. Hedschra) [3]).

1) Sonst spricht er sich ganz anders gegen die Gemeinschaft mit Emirn und Sultanen aus. O Kind S. 47.

2) Schmöld. ess. p. 76.

3) V. Hammer-Purgstall a. a. O. S. XI. Wie viel Gewicht er auf den Glauben der Almorawiden legte, sieht man auch aus

Doch ist solchen äußern Beweggründen wohl nicht alles Gewicht beizulegen, weil El-Gazali nach seinem Hauptwerke Wiederbelebung der Religionswissenschaften, welches er wärend seines Lebens als Sufi verfaßt zu haben scheint, an verschiedenen Orten und sogar wärend seines Aufenthalts zu Damascus lehrte [1]. Zu Nisabur scheint er nicht lange geblieben zu sein [2]. Gegen das Ende seines Lebens zog er sich wieder zum beschaulichen Leben nach seiner Vaterstadt Tus zurück, wo er 1111 starb.

El-Gazali gehört zu den fruchtbarsten Schriftstellern unter den Arabischen Philosophen. In den Verzeichnissen seiner Werke, welche uns vorliegen, fällt es auf, daß unter ihnen nur ein Paar sind, welche auf Arzneikunde hinweisen [3]. Seine Neigung zum zurückgezogenen Leben führte ihn vorherschend auf Untersuchung des innern Menschen. Für die Kenntniß seiner Lehre ist in der neuern Zeit mehr geschehn, als für die Kenntniß irgend eines andern Arabischen Philosophen. Doch liegt seine Hauptschrift die Wiederbelebung der Religionswissenschaften noch in den Bibliotheken verborgen und mehrere seiner übersetzten Schriften sind für die Kenntniß seiner letzten Ergebnisse unbrauchbar, weil sie den frühern Standpunkten

---

einer Anekdote. Ebend. S. XII. Vergl. Aschbach Gesch. Span. u. Port. zur Zeit der Hersch. d. Almor. u. Almoh. I S. 229 f.

1) Wüstenfeld a. a. O. S. 33.

2) Unter den berühmten Lehrern zu Nisabur wird er von Wüstenfeld nicht aufgezählt. Der Sultan, welcher ihn nach Nisabur berief, scheint bald darauf nicht mehr regiert zu haben. Schmöld. ess. p. 75.

3) Bei Wüstenfeld Nr. 69 physica, bei v. Hammer Nr. 32.

angehören, über welche er später sich erhoben hatte [1]). Nur die Schriften, welche aus der letztern Periode seines Lebens sind, drücken seine festen Überzeugungen aus. Doch hat man auch bei ihrer Benutzung mit Vorsicht zu verfahren, weil sie nicht allein auf Belehrung, sondern auch auf Erbauung berechnet waren. Ein Arabischer Schriftsteller giebt an, daß El-Gazali seinem eigenen Geständnisse nach nur in einige seiner Schriften die reine Wahrheit niedergelegt habe und zwar in solche, welche er nicht allen mitzutheilen für gut hielt. Weil er öffentlich vor dem Volke redete, hätte er die Gewohnheit gehabt an dem einen Orte zu lösen, an dem andern zu binden, überhaupt aber nur Winke für das richtige Verständniß zu geben [2]). Er unterschied also eine Geheimlehre von den Lehren der öffentlichen Religion, in welchen er den alten Glauben festzuhalten bemüht war. Dies verträgt sich sehr gut mit seiner mystischen Richtung, beweist aber auch, daß die Lehre ihm nur eine untergeordnete Bedeutung hatte. Sie sollte zur Besserung dienen und daher nach den Bedürfnissen derer, welchen die Ermahnungen zum Guten ertheilt würden, eingerichtet werden. So bemerkt er selbst, daß nach der Verschiedenheit der Krankheit auch verschie-

---

1) So seine Logik und seine Philosophie, in welcher er fast ohne Ausnahme mit dem Ibn Sina übereinstimmt. Auch aus seiner destructio philosophiae darf man seine Philosophie nicht schöpfen wollen, wie schon bemerkt wurde.

2) Ibn Tofeil der Naturmensch S. 47 ff. In seinem Glaubensbekenntnisse (Pococke spec. p. 281; cf. destr. destr. VI fol. 39 col. 2.) stützt er z. B. den Glauben auf Wunder, wärend er an einer schon angeführten Stelle den Wunderbeweis verwarf.

dene Heilmittel gesucht werden müßten [1]). Er giebt die Vorschrift: Jeden, über welchen die Furcht die Obergewalt hat, wirb mit der Hoffnung an, und jeden, über den die Hoffnung die Obergewalt hat, rufe zur Furcht zurück. Seine Überzeugung, daß in gegenwärtiger Zeit die Hoffnung vorhersche, mußte ihn alsdann antreiben vor allen Dingen die Furcht vor den göttlichen Strafen einzuschärfen [2]).

Alle Überlieferungen führen darauf zurück die Entwicklung seiner Denkweise aus der Aristotelischen Philosophie abzuleiten. Von ihr war er ausgegangen; wenn er später andern Denkweisen seine Aufmerksamkeit schenkte, so geschah es nur, weil er Zweifel gegen jene geschöpft hatte. Zwar wollte er auch der Lehre der Motakhallim ihren Werth nicht absprechen; aber daß er ihren eigenthümlichen Annahmen, ihren Atomen in Raum und Zeit, sein Ohr geliehen hätte, davon finden wir keine Spur. Ihrer Weise an den Islam sich anzuschließen mochte er seinen Beifall schenken; aber gegen den Zusammenhang ihrer Lehren entschied er sich nicht weniger, als gegen das System der Philosophen. Er fand ihn wenig ausgebildet, weil allgemeine Lehren über Substanz und Accidens u. dergl. außer dem Gebiet ihrer Wissenschaft lägen; nur durch die Nothwendigkeit ihre Gegner zu bestreiten wären sie auf solche Untersuchungen gekommen, deren Heilsamkeit für die Krankheit Anderer er nicht bestreiten möchte, die aber gegen seine Zweifel unwirksam wären. Mit ih-

1) Schmölders p. 27.
2) O Kind S. 46 f.

rer Weise auf Autorität sich zu berufen konnte er sich nicht befreunden. Viel stärker als eine solche Grundlage erschien ihm doch die Überzeugung, welche die ursprünglichen Begriffe des Verstandes gewährten [1]. Hiermit giebt er eben dem Verfahren der Philosophie den Vorzug vor der Dogmatik, und will man daher seine Denkweise sich erklären, so wird man darauf achten müssen, warum ihm jenes doch auch nicht genügen wollte, und wird daher auch nicht umgehn können einen Blick auf die Weise seiner frühern Philosophie zu werfen.

Wie El-Farabi und Ibn Sina sucht auch er in Gott eine vollkommene Einheit ohne Vielheit; daher muß er auch als die vollkommene Einheit des Wissenden, des Gewußten und der Wissenschaft gedacht werden [2]. Hieraus fließt der Satz der Arabischen Aristoteliker, *daß die Vorsehung Gottes nicht auf das Besondere*, sondern nur auf das *Allgemeine sich erstrecke* [3]; denn das Erkennen des Besondern und der zeitlichen Ereignisse würde eine Vielheit und eine Veränderung in ihm voraussetzen. Dieser Satz hatte zu mancherlei Vorwürfen gegen die Philosophie geführt, als wenn dadurch Gottes Macht und Erkenntniß beschränkt würde, als wenn Gott Gute und Böse nicht

---

1) Schmölders ess. p. 26. Ils se basaient sur des prémisses — — dont la verité dépendait ou de la foi à l'autorité ou du commun accord de l'église ou d'un seul passage du Koran et des traditions. — — Or, ceci a peu de valeur pour celui qui n'admet point d'autres principes que les notions primitives.

2) De phil. I tract. III sent. 2.

3) Destr. destr. disp. VI fol. 39 col. 4, wo auch die Frage, ob Gott nur sich selbst erkenne, erörtert wird; disp. XI fol. 48 col. 1; disp. XIII fol. 49 col. 2.

unterscheiden, als wenn er nicht einmal seinen Propheten erkennen könnte. Auch El-Gazali verfehlt nicht diese Gründe den Philosophen entgegenzusetzen [1]). Dennoch finden wir, daß er jene Lehre in einem ganz unverfänglichen Sinn zu nehmen wußte. Er will nur ein in Besonderheiten zerfallendes, dem Entstehn und Vergehn unterworfenes Erkennen vom Begriffe Gottes entfernt wissen; behauptet aber doch, es gebe nichts so Geringfügiges, daß es Gott in seinen allgemeinen Ursachen nicht wüßte [2]). Man wird sagen müssen, das Ideal des Wissens, wie es in Gott wirklich sein soll, umfaßt ihm in seiner Allgemeinheit auch alles Besondere.

Aber werden wir nun dieses Ideal des Wissens erreichen, werden wir es in der Philosophie verwirklichen können? In unserm Denken scheinen diesem Philosophen Besonderes und Allgemeines sehr weit auseinanderzufallen. Wenn er in dem allgemeinen Erkennen Gottes die Ursache aller Dinge sucht, so können wir uns denken, daß er die Wahrheit des Allgemeinen behaupten will. Weit davon entfernt die Arten und Gattungen der Dinge nur für Abstractionen unseres Verstandes zu halten, entscheidet er sich dafür, daß Gott alle Arten und Gattungen der Dinge wisse; das Allgemeine ist im Übersinnlichen, in allen himmlischen Dingen durchaus herschend; nur der sinnlichen Welt gehört das Besondere an [3]). Aber von

1) Ib. disp. XIII fol. 49 col. 3.

2) Phil. I tr. III sent. 6. Nullum igitur particulare est adeo minutum, quod non habeat causam, et ipse scit illud per causam suam, sed admodum universaliter.

3) Ib. I tr. I, 7. Suum (sc. universalis) esse est in intelligi-

der andern Seite die allgemeinen Begriffe, wie sie in unserm Verstande sind, scheinen ihm doch keinesweges die Wahrheit der Dinge darzustellen. Wenn alle Menschen ein Ding wären, so würde dieses Ding zugleich weise und thörig sein. Die allgemeinen Begriffe, wie wir sie haben, sind nur Bilder der Ähnlichkeiten, welche die Dinge in unserer Wahrnehmung haben, die wirklichen Dinge außer unserm Verstande sind getrennt und verschieden von einander, ihre Einheit findet sich nur in unserm Verstande [1]. Wenn er nun für die Wissenschaft fordern sollte, das Allgemeine zu erkennen, wie es in Gott Grund alles Besondern ist, so dürfte ihm dies alle Grade des weltlichen Daseins zu übersteigen scheinen. Selbst der Beweger des Himmels kann keine reine Intelligenz sein [2]. Eben hierauf beruht jene *Unterscheidung zwischen den Seelen der Gestirne und den reinen Intelligenzen*, welche wir schon kennen. Aber selbst die reinen Intelligenzen sind Gott nur am nächsten und können ihn nicht begreifen, weil sie nicht vollkommen sind. Sie können ihn daher auch nicht vollkommen offenbaren; die Erkenntnisse, welche sie uns eingießen, welche wir im Traum empfangen, werden weder vollkommene Einsicht, noch vollkommene Glückseligkeit gewähren können. In allen Geschöpfen sind Substanz und Accidens verschieden; eben

---

bilibus, non in sensibilibus. Ib. I tr. III, 3; II tr. II, 7. Coelestia enim sunt natura universalia.

1) Ib. I tr. I, 7. Esse autem universale non est nisi in intellectibus. — — Universale igitur secundum hoc, quod est universale, existit in intellectibus, non in singularibus, quoniam in exteriore esse, sc. esse actuali, non est homo universalis.

2) Ib. I tr. IV, 2 sent. 2.

deswegen können sie Gott, in welchem beide eins sind, nicht begreifen; denn ein jedes Ding kann nur das erkennen, was ihm ähnlich ist. Nur was im Menschen ist, kann der Mensch erkennen [1]). Wir können hiernach ermessen, wie wenig der Mensch im Stande sein wird auch nur den körperlosen thätigen Verstand zu begreifen [2]).

Daher werden wir uns nicht wundern, daß El-Gazali die philosophische Erkenntniß keinesweges für genügend hält. Er findet mancherlei Räthsel in ihr. Er sieht es als ein Geheimniß der Vorsehung Gottes an, wie das Böse, obgleich nur Beraubung, in die Ordnung der Dinge eingefügt werden konnte, und wie es komme, daß Gott ohne Beschränkung seiner Allmacht nur das Mögliche wirklich machen könne [3]). Wo er von dem Zusammenhange aller Ursachen und aller Himmel im Weltsysteme handelt, muß er eingestehn, daß wir nicht durch Philosophie, sondern nur durch Erfahrung von der Vielheit der himmlischen Gestirne wissen [4]).

Noch ein charakteristischer Punkt ist hierbei nicht zu übersehen. In der körperlichen Bürde, welche wir tragen, sieht er ein Hinderniß der Erkenntniß und der Seligkeit;

---

1) Ib. I tr. III princ. 6. Nihil de deo potest *intelligi*, nisi secundum aliquid, quod est in te. — — Si igitur in primo est aliquid, cui simile nón est in te, id nullo modo potes intelligere. — — Ipse vero (sc. deus) nec est substantia nec accidens. Hoc etiam non comprehendunt angeli, quoniam illi sunt substantiae, quarum (ex) esse aliud est ab eo, quod respondetur de eis. Ib. I tr. IV, 2 sent. 4; II tr. V, 4.

2) Ib. II tr. V, 2.

3) Ib. I tr. V fin.

4) Ib. I tr. IV sent. 5.

aber doch nicht das einzige, nicht das größeste. Vielmehr erzählt er uns von den Qualen der Verdammten nach dem Tode, wenn sie nach körperlichen Lüsten begehren und ihnen die Werkzeuge fehlen werden, durch welche ihr Gelüst befriedigt werden könnte. Dies werde sie getrennt halten von dem, was ihrer Natur zukäme, von der Verbindung mit dem thätigen Verstande [1]. Hier tritt bei El-Gazali eine ähnliche Berücksichtigung des sittlichen Lebens neben der Wissenschaft ein, wie beim Ibn Sina. Er findet den Schmerz dieses Lebens wesentlich darin, daß unsere Seele, durch ihr Streben nach Erkenntniß nach oben, durch ihr Streben nach sinnlichem Genuß nach unten gezogen, in sich zerrissen ist, behauptet aber nicht, daß der Sieg über diese Leiden durch die Kraft der Wissenschaft gewonnen werden müsse; vielmehr findet er mit dem Koran den Menschen nur um so strafbarer, je mehr er bei besserm Wissen einem schlechten Leben sich ergebe, und hält das Wachsen in der Wissenschaft, wenn man nicht zugleich in gutem Leben wachse, nur für eine Entfernung von Gott [2]. Man kann nicht daran zweifeln, daß sein Vertrauen zum wissenschaftlichen Wege nicht sehr groß sein konnte. Ganz anders als Ibn Sina läßt er die Neigung spüren dem praktischen Leben einen höhern Werth als dem theoretischen beizulegen.

Wir werden hierin Gründe genug finden, welche ihn

---

1) Ib. II tr. V, 5. Postea vero per mortem amisso in frumento (l. instrumento) rei desideratae remanet desiderium ejus et amor. Et hoc cruciatus ineffabilis et hoc est, quod prohibet eam applicari et adhaerere intelligentiae agentis.

2) L. l.

zur Änderung seines Systems führten. Es waren Zweifel an der Hinlänglichkeit der Philosophie uns die wahre Wissenschaft und die wahre Glückseligkeit zu gewähren, was ihn zum Sufi machte. Diese Zweifel hielt er für den Anfang des neuen Lebens. Wer nicht zweifelt, der denkt nicht nach; wer nicht nachdenkt, der erlangt keine Einsicht, und wer keine Einsicht erlangt, der bleibt in Blindheit und Verwirrung [1]. Durch solche Zweifel wollte er von ererbten Meinungen abziehn und zu eigener Erfahrung anleiten.

Nimm das an, was du siehst; verwirf das, was du hörst;
Bei Sonnenaufgang kannst du den Saturn entbehren [2].

Die Natur seiner Zweifel entwickelt er nicht auf die deutlichste Weise. Er bemerkt die Unzuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, welche sich daraus ergebe, daß wir sie mit den Grundsätzen des Verstandes nicht in Übereinstimmung finden. Aber wenn so der Verstand zum Richter über die Wahrnehmung sich erhebe, könnte nun nicht auch ein höherer Richter über den Verstand aufstehen, um die Unzuverlässigkeit der allgemeinen Grundsätze darzuthun? Dieser Zweifel wird verstärkt durch die Erinnerung an die Bilder des Traums. So lange wir träumen, vertrauen wir ihnen; wenn wir aber erwachen, verwerfen wir sie als Täuschungen, weil wir eine gewissere Wahrheit im wachen Bewußtsein gefunden haben. Könnte es nun nicht einen noch höhern Zustand des Bewußtseins

---

1) Bei Ibn Tofeil S. 48.
2) Ebend. S. 49.

geben, gegen welchen das wache Bewußtsein wie ein Traum zur Wahrheit sich verhielte? Hierbei erinnert er sich an die Behauptungen der Sufi über den Zustand der Ekstase, an die Lehren über das Leben nach dem Tode. Vergeblich würde es sein solche Gedanken widerlegen zu wollen; denn nur durch Beweis ließen sie sich widerlegen; aber der Beweis würde auf Grundsätzen des Verstandes beruhn, welche durch jene Gedanken angefochten würden [1]).

Wenn diese Zweifel den alten Streit zwischen den Grundsätzen des Verstandes und den Aussagen des Sinnes erneuern, so werden sie doch nicht sehr ernsthaft von ihm genommen, da er eingesteht, daß die Grundsätze des Verstandes ihm auf einem andern Wege wieder Sicherheit gewonnen hätten [2]); sie bezeugen *nur sein* Streben *nach einer höhern Erkenntniß, als die* Wissenschaft gewähre. Von viel ernsterer Bedeutung ist ihm der Streit, in welchem er die Philosophie mit der Religion erblickt. Wie er selbst angiebt, ist aus diesem Gesichtspunkt seine ganze Schrift zur Widerlegung der Philosophie gefaßt [3]). Die Lehren der Philosophen läßt er in allen Punkten zu, welche mit der Religion nicht streiten, sucht aber zu zeigen, daß sie Unrecht haben, wo sie gegen die Religion sich erheben. Als unbestreitbar gelten ihm die Mathematik und die Logik, nur dürfen sie nicht fordern, daß alles in derselben Weise bewiesen werde, wie sie ihre Beweise

1) Schmölders ess. p. 20 sqq.
2) Ib. p. 23.
3) Ib. p. 35 sq.

führen; die Religion lasse solche Beweise nicht zu [1]. Auch die Physik läßt er zu mit ihrer Gefährtin, der Medicin, nur müsse sie anerkennen, daß sie der Religion untergeordnet sei, indem sie die Natur als ein Werk Gottes anerkenne [2]. Fraglicher ist ihm die Metaphysik; sie beruht auf Hypothesen; es ist ein falsches Vorgeben, daß sie in streng logischer Weise bewiesen werden könne; ihre Lehren stehen auf der Seite des Unglaubens oder der Ketzerei [3]. Am kürzesten erklärt er sich über die Politik und Moral der Philosophen, indem er nur behauptet, sie hätten diese Wissenschaften entweder aus der Offenbarung oder aus den Lehren der Sufi geschöpft [4]. Wir sehen also, daß er die Lehren der Philosophie nicht ganz verwerfen will; er will vielmehr eine Religion, welche mit der Philosophie, eine Philosophie, die mit der Religion sich zu vertragen weiß. Thörig sind die, welche die Lehren der Philosophie überhaupt tadeln, weil sie einige Irrthümer enthalten; thörig würde es sein die Irrthümer der Philosophen anzunehmen, weil Wahrheiten darunter gemischt sind [5]. Nur nach einem höhern Richtmaße will er die Lehren der Philosophie prüfen und ein solches findet er in der Religion.

Seine Einwürfe gegen die Philosophie, unter allgemeine Gesichtspunkte gebracht, laufen auf zweierlei hinaus. Er wirft ihr vor mit Unrecht streng logische Beweise für

---

1) Ib. p. 31 sqq.
2) Ib. p. 35 sq.
3) Ib. p. 32; 36 sq.
4) Ib. p. 37.
5) Ib. p. 38 sq.

alle Erkenntnisse zu verlangen [1]. Er erinnert uns daran, daß die allgemeinen Lehren der Vernunft nicht im Stande sind uns die besondern Qualitäten der Dinge kennen zu lehren. Wer nun der Vernunft allein vertraue und nur in der Philosophie Wissenschaft suche, der möchte verführt werden alle besondern Qualitäten zu leugnen [2].

Was den ersten Punkt betrifft, so stützt El-Gazali sich dagegen auf die Erkenntniß der Grundsätze. Sie geben gegen die Philosophie den sichersten Beweis ab, daß es *ohne* Beweis ein unmittelbares Wissen gebe. Alle Wissenschaft beruht auf unbewiesenen und unbeweisbaren Sätzen. El-Gazali hält an ihnen fest trotz aller seiner Zweifel; aber unsere Sicherheit über sie beruht ihm auf einer Erleuchtung von Gott [3]. Ähnliche Sätze haben wir schon bei den Arabischen Aristotelikern gefunden. El-Gazali dehnt sie nur weiter aus. Alle Wissenschaften, z. B. Medicin und Astronomie, beruhn ihm auf einer prophetischen Gabe, weil sie über zukünftige Dinge etwas

---

1) Ib. p. 35. Les Logiciens sont exposés dans cette science à un genre d'erreurs qui consiste en ce qu'ils exigent pour les demonstrations des conditions des quelles il est avéré, qu'elles sont absolument certaines. Or, quand ils viennent à s'occuper des matières religieuses, ces conditions ne peuvent plus être accomplies.

2) Ib. p. 79. Il y a ici des choses nommées qualités spéciales, que l'oeil de la raison ne saurait pénétrer et que l'intelligence n'hésite pas à nier et à déclarer absurdes.

3) Ib. p. 23. Je revins alors à l'admission des notions intellectuelles comme fondements de la securité et de la certitude. Cela ne se fit pas par composition de preuves et par des raisonnements systematiques, mais par un éclat de lumière que Dieu me jetta dans le coeur.

aussagen, welche uns doch durch Erfahrung nicht bekannt sein können [1]. Die philosophischen Wissenschaften erscheinen ihm dagegen nur als ein Tropfen des Oceans, welchen das Auge für die höhere Wahrheit uns eröffne. Die Erkenntnisse des Sufi verhalten sich zur Philosophie wie die allgemeine Einsicht in das Ganze zu der besondern und beschränkten Wissenschaft [2].

Mehr im Einzelnen zeigt dies der zweite Punkt nach. Eben das ist ihm anstößig an der Philosophie, daß sie nicht alles umfaßt. Wir haben schon oben bemerkt, daß er eingestehn mußte, die Lehre von den verschiedenen Himmelssphären beruhe auf Erfahrung. So kann die Philosophie überhaupt die besondern Qualitäten nicht erforschen. Und doch sind sie anzuerkennen. Wer wollte die eigenthümlichen Wirkungen des Opiums, des Feuers, eines Talisman leugnen, wenn auch die Philosophie ihre Gründe nicht einsieht? [3]. Die Philosophie, wenn sie sich selbst erkennt, muß die Erfahrung zulassen und ein Gebiet der Wahrheit zugeben, über welches wir nur durch eigene Erfahrung uns belehren können. El-Gazali beruft sich dafür auf die Geschmacksurtheile, welche nicht mitzutheilen wären durch Worte oder durch irgend eine Wissenschaft, eben so wenig als die Erkenntniß der Trunkenheit.

---

1) Ib. p. 65; 69. Auch Ibn Sina läßt den Aesculap für einen Propheten gelten. De anima prooem.

2) Ib. p. 66. Ce que nous avons rapporté est dans cet océan infini une simple goutte. — — Cet état analogue apparait dès que l'on commence à adopter la vie çoufique et avec lui apparait aussi une espèce de présentiment général de l'ensemble.

3) Ib. p. 79 sqq.

Wenig würde es helfen die Ursachen solcher Dinge aus-einanderzusetzen; wer sie nicht erfahren habe, würde sie nicht zu beurtheilen wissen [1].

Aber es ist nicht die gemeine Erfahrung, welche er zur Ergänzung der Philosophie fordert, sondern ein neues Auge, welches uns durch den prophetischen Geist einge-setzt werden soll, um Dinge zu erkennen, welche wir auf einem andern Wege zu erkennen vergeblich streben wür-den [2]. Um die Möglichkeit einer solchen höhern Erfah-rung darzuthun erinnert er uns zunächst an den Tod, das künftige Leben und die neue Welt, in welche es uns ein-führen werde. Er hält eben deswegen den Gedanken an den Tod für etwas überaus Fruchtbares, weil er uns der gemeinen Sphäre der Erfahrung und der Wissenschaft entrücke, indem er uns darauf *aufmerksam mache*, daß *es noch eine andere Welt giebt als* diese sinnliche [3]. Diese höhere ideale Welt, welche dem Herzen sich öffne, nennt er die reale, die Welt der wahren Dinge und der Engel, wärend die sinnliche, die geschaffene Welt ihm nur für eine Welt der Abbilder gilt [4]. Zu ihr sollen

---

1) D. Kind. S. 31; Schmölders ess. p. 55.

2) Schmöld. ess. p. 78 sq. C'est une chose essentielle à la *foi du* prophétisme de proclamer qu'il y a au delà de la sphère de l'*entendement* une autre sphère dans laquelle un oeil est ouvert à l'homme pour percevoir des objets spéciaux qu'il n'est pas plus possible à l'intelligence d'atteindre qu'à l'ouie de per-cevoir les objets visibles et à tous les sens réunis de saisir les objets intellectuels.

3) Liber quadrag. placitorum b. Tholuck l. l. p. 13.

4) Ib. p. 17. Veram existentiam non possidet nisi mundus rei (realis) atque angelorum; cor enim ad mundum rei perti-net, — — typi contra ad mundum creatum.

wir uns erheben nicht allein im Gedanken des Todes und durch den Tod, sondern auch schon in diesem Leben vermittelst der Abziehung unseres Geistes von den zeitlichen Gütern, dadurch, daß wir diese nichtige sinnliche Persönlichkeit und unsern eigenen Willen aufgeben [1]), dagegen mit freiem Willen Gott Gehorsam leisten; denn darin unterscheidet sich die Welt der wahren Dinge von der sinnlichen Welt, daß jene freiwillig, diese gezwungen Gott gehorcht [2]). So sollen wir zum Ewigen uns erheben, in welchem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eins sind; so sollen wir über den Tod hinweg sein; denn der Weise hat schon den Tod gelitten [3]).

Um uns den Gedanken einer solchen Erhebung näher zu bringen macht er uns, den Lehren der Aristoteliker sich anschließend, darauf aufmerksam, daß überhaupt unser vernünftiges Leben in verschiedenen Stufen der Entwicklung verlaufe. Der Mensch wird unwissend geschaffen; dann öffnet sich ihm die sinnliche Welt, eine neue Schöpfung in ihm, auch nur stufenweise, indem nicht alle Sinne auf einmal, sondern nur nach einander sich öffnen. Ungefär im 7. Jahre seines Alters entwickelt sich in ihm der Verstand und es beginnt damit eine neue Periode seines Lebens und seiner Erkenntniß; er beginnt der Dinge sich bewußt zu werden, welche über das Sinnliche hinausgehen. Noch später wird ihm die Intelligenz mitgetheilt, die wissenschaftliche, philosophische Einsicht, welche

1) Schmöld. ess. p. 56; 58; 77.

2) Tholuck l. l. p. 18. Obedientiam voluntariam puta eam, quam mundus rei praestat, coactam, quam mundus umbrarum.

3) Ib. p. 14.

das mögliche und das nothwendige Wesen unterscheidet, und so den Übergang bildet zu der Erkenntniß des Ewigen, welches wir zuletzt in einer neuen Erfahrung, im prophetischen oder heiligen Geiste, in den Entzückungen der Sufi zu gewinnen haben [1]. Wie thörig sind die, welche die höhere Erfahrung leugnen, weil sie dieselbe nicht gemacht haben. Sie gleichen den Kindern, welche den Verstand des Mannes, den Unwissenden, welche die Philosophie leugnen, den Blinden, welche den Sehenden keinen Glauben schenken wollen, den Wachenden, welche nichts von Traum wissen wollen, weil sie ihn nicht erfahren haben und sich für überzeugt halten, daß sie nur durch die geöffneten Sinne Vorstellungen empfangen könnten [2].

Hierbei ist aber auch seine praktische Richtung nicht zu übersehn. Schon in seiner Auffassung der Aristotelischen Philosophie haben wir sie stärker ausgedrückt gefunden, als beim Ibn Sina. Sie scheint auf die Umwandlung seiner Denkweise vorherschend eingewirkt zu haben. Wir sahen, wie er in der Überzeugung von den selbstsüchtigen Bestrebungen seines bisherigen wissenschaftlichen Lebens zu ihr kam; wie er Entäußerung seines eigenen Willens und Verzicht auf die weltlichen Güter als Bedingungen der höhern Erfahrung verlangte. Auch später, als er wieder als Lehrer aufzutreten sich entschloß, rechtfertigte er dies nur dadurch, daß er überzeugt war, nicht er handle so, sondern es sei Gott, welcher in ihm

---

1) Schmöld. ess. p. 63 sq.; p. 246.

2) Ib. p. 64 sq.

handle [1]. Wir finden nun, daß er nicht selten in ein übertriebenes Lob des praktischen Lebens ausbricht und den wissenschaftlichen Weg dagegen zurücksetzt. Die Wissenschaft ist nur der Baum, die Handlung die Frucht [2]. Er nennt die Wissenschaft wohl geradezu etwas Unnützes; nicht die Wissenschaft sondern nur die guten Handlungen folgen dem Menschen im Grabe nach [3]. Zuweilen räth er von den Wissenschaften ab, weil sie der Frömmigkeit Gefar brächten; durch die Wissenschaft wird nur der Verlust des Lebens gewonnen [4]. Wenn er sich mäßigt, so schließt er doch eine gute Zahl von Wissenschaften von den Bestrebungen der Frommen aus und räth nur die Wissenschaften an, welche das Herz bessern und die Seele reinigen [5]. Wir bezeichnen dies als Übertreibungen, weil andere seiner Äußerungen sie als solche erkennen lassen. Er setzt sie als Heilmittel den Übertreibungen der Philosophen entgegen, welche glaubten durch bloße Wissenschaft Rettung und Befreiung gewinnen und die Handlungen entbehren zu können [6]. Dagegen behauptet er, daß Wissenschaft ohne Handlung Wahnsinn und Handlung ohne

---

1) Ib. p. 77. Mais j'avais la ferme foi et la conviction, qu'il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu; que ce n'était pas moi qui m'étais déterminé, mais que Dieu m'avait déterminé; que ce n'était pas moi qui agissais, mais c'était lui qui me faisait agir.

2) O Kind S. 23.

3) Ebend. S. 21; 33.

4) So von der Mathematik; doch hält er es für gefärlich sie zu verbieten. Schmöld. ess. p. 32 sq.; O Kind S. 26.

5) O Kind S. 49.

6) Ebend. S. 21.

Wissenschaft keine Handlung sei. In dem Leben der Sufi erkennt er die Vereinigung der Theorie mit der Praxis [1]).

Aber sollte nicht dennoch von jenen Übertreibungen in seiner Seele etwas haften geblieben sein? In denselben Schriften, in welchen er die gemäßigte Ansicht geltend macht, finden sie sich auch. Sie stehen dicht neben den Sätzen, welche die Nothwendigkeit der Wissenschaft anerkennen. In den Handlungen sieht er wenigstens den allgemeinen Weg, auf welchem wir die höhere Erleuchtung gewinnen sollen. Es ist dabei zu bemerken, daß er unter diesen Handlungen zwar auch die sittlichen Werke, in der Liebe des Nächsten und Gottes geübt, aber nicht minder die Erfüllung der religiösen Vorschriften versteht [2]). Der Glaube an das Gesetz ist ihm das Erste; freilich nicht ein blinder Kölerglaube, gegen welchen er vielmehr eifert, aber ein Glaube, *welcher in unserm Herzen seine Bestätigung gefunden hat*; darauf folgt die Handlung nach dem Gesetze. Wir bedürfen, um vom Bösen uns zu befreien, der Leitung eines Scheich's, eines Iman's; dieser ist Muhammed und seine Nachfolger; wenn wir seine Worte und Werke prüfen, werden wir finden, daß wir ihm mehr zu folgen haben, als einem Vater, welcher seinem Kinde die heilende Arznei reicht [3]). So scheint

---

1) Ebend. S. 27; Schmöld. ess. p. 54. Le çoufisme pour atteindre à sa perfection exige l'union de la théorie et de la pratique. Ib. p. 248.

2) Thue den Menschen, was du willst, daß sie dir thun. O Kind S. 49; Gott und unsern Nächsten sollen wir unsern Willen opfern. Ebend. S. 38 f. Dagegen aber auch das Lob der äußern Ceremonien. Ebend. S. 23; Tholuck. p. 16.

3) O Kind S. 23 f.; 36 ff; Schmöld. ess. p. 46; 84.

es, als sollte in der That der praktische und religiöse Weg ihm den Vorzug vor dem wissenschaftlichen Wege behaupten.

Hierin ist nun das Mystische seiner Lehre gegründet. Mit dem Handeln bringt El-Gazali den gehorsamen Willen in Verbindung, mit dem gehorsamen Willen die Liebe, in welcher wir uns mit Gott vereinigen. Den Gottesgelehrten, welche nur auf den Buchstaben des Gesetzes und auf seine Beobachtung Werth legen, dagegen die Möglichkeit einer liebenden und beseligenden Vereinigung mit Gott nicht zugeben wollen, setzt er entgegen, daß auch in der weltlichen Liebe eine solche Versenkung sich ergebe, in welcher wir über den Gegenstand uns selbst vergessen. Wie sollte das nicht in der Liebe zu Gott, dem wahrhaft Liebenswerthen, sich ereignen. Die Liebe zu ihm soll vielmehr jede andere übertreffen und zu einer solchen Höhe der Vollendung sich erheben, daß wir darüber uns und unsere Versenkung in ihm vergessen [1]).

Doch bestärkt ihn in seiner mystischen Richtung auch wohl jene Ansicht von der höhern Erleuchtung, nach welcher sie eine Erfahrung eigenthümlicher Art sein soll, jene Berufung auf die unübertragbaren Geschmacksurtheile, auf die Erkenntniß der besondern Qualitäten, welche durch keine Wissenschaft ergründet werden könnten. Auf solche

---

1) Tholuck p. 17. Perfectio enim tunc conspicitur, cum adeo absorbetur, ut sui ipsius eum lateat absorptio; hic demum status supremus. — — Nonne animus acriter cogitando intentus tam in inimicum tuum, quam in amasium absorbetur quasi et demergitur adeo, ut alloquentem non audias, praetereuntem non videas, licet oculi aperti sint auresque pateant?

besondere Qualitäten beruft er sich auch, wenn er die Wirkungen des Gesetzes zur Beseligung des Menschen gegen die Angriffe der Ungläubigen rechtfertigen will. Der Glaube an das Gesetz besteht eben in der Überzeugung, daß es solche Qualitäten enthalte, welche unserer Vernunft unbegreiflich sind [1]. Von diesen Bemerkungen ausgehend, kommt er nun zwar nicht dazu in dem Zustande der höhern Erleuchtung das Bewußtsein der begeisterten Seele verschwinden zu lassen, aber was die Seele in der Ekstase schaut, erscheint ihm doch als etwas durch keinen Begriff und durch keine Rede Auszudrückendes. Er würde die Gefar der Gotteslästerung fürchten, wenn er das Unaussprechliche sagen wollte. Von seinen Entzückungen erlaubt er sich nur den Ausruf:

Was war, ist nicht mit Worten auszudrücken!
Sprich: es war gut, und frag mich weiter nicht [2].

Doch wie hätte er sich bei diesem Verstummen erhalten können, da seine Wirksamkeit auf Lehre sich gründete. Er unternimmt es doch einiges von seinen Entzückungen zu verrathen. In ihnen unterscheidet er noch niedere und höhere Grade. Anfangs werde die Seele nur selten ergriffen, nachher gelange sie zur Gewohnheit und fortdauernden Fertigkeit in diesen Zuständen; dann öffne sich ihr die wahre Welt der Dinge, das Siegel der englischen

1) Schmölders ess. p. 80. Pourquoi n'admettrais-tu pas, qu'il y a dans les préceptes réligieux quelques qualités spéciales propres à guérir et à purifier les coeurs, qualités qui, incomprehensibles à notre raison, ne sont perceptibles qu'à l'oeil prophétique?

2) Ib. p. 61; Ibn Tofeil S. 27.

Natur werde ihr aufgedrückt und das Heiligthum Gottes aufgethan. Beim Beginn schweben ihr die Bilder der Heiligen, Propheten, Geister und Engel vor, herliche, glänzende Gestalten; wenn sie aber zu einem höhern Grade erhoben ist, verschwinden die Bilder und die reine Wahrheit stellt sich ihr dar [1]. El-Gazali nennt diese Ekstase Anschauung, ihren höchsten Grad völlige Verschluckung der Seele in Gott; doch soll dieser Ausdruck eigentlich nur den Beginn des Lebens in der Anschauung bezeichnen. Andere hätten auch von einer Amalgamation, Identification, Association mit Gott gesprochen; er hält es aber für Sünde dergleichen zu sagen. Er fürchtet Misverständnisse, ein solches unaussprechliches Geheimniß darf nicht entweiht werden [2]. Aus seinen Äußerungen muß man schließen, daß er das obwaltende Geheimniß besonders darin fand, daß in der völligen Verschluckung der Seele in Gott doch die Person und der Körper des Menschen noch zurückbleibe. Er suchte sich diese Schwierigkeit daraus zu lösen, daß dieser Körper, diese Person doch nur der sinnlichen Welt, der Welt der Schatten angehöre und daher kein wahres Dasein habe. Doch soll dies keinesweges heißen, daß die einzelnen Dinge in der Vollendung ihres begeisterten Zustandes ihr Sein für sich verlören; vielmehr sie sollen diesen Zustand erfahren; ihr Herz soll bleiben; es

---

1) Tholuck p. 18.

2) Vergl. ib. p. 17; Schmöld. ess. p. 55; 61; 68; Pococke spec. p. 263 sq. In der angegebenen Weise glaube ich es erklären zu können, daß er dicht hinter einander von Absorption in Gott und dergl. spricht, und darauf davon zu sprechen für Sünde erklärt.

gehört der Welt der Dinge an. Ja El-Gazali vertheidigt sogar die Auferstehung des Körpers und die körperlichen Strafen nach dem Tode gegen ungläubige Philosophen; aber er gesteht auch ein, daß hierin eine Menge von Geheimnissen liege, welche er nicht eröffnen dürfe [1]. Deswegen erklärt er sich auch gegen jene Äußerungen eines vollendeten Pantheismus, welche Gott und Menschen ganz in eins fließen lassen, welche statt Lob dir, Lob mir ausrufen, und greift die Lehre von der völligen Einigung der Seele mit Gott und vom Schauen Gottes ohne Schleier an [2].

Von einer solchen Unterscheidung des Menschen von Gott durfte er wohl nicht abgehen, wenn er die praktische Grundlage seiner Lehre bewahren wollte. Und daß er es wollte, giebt er deutlich zu erkennen. Wenn er Begeisterung verlangt vom Menschen zu seiner Rettung, so fordert er auch Handlungen, in welchen sie sich beweisen müsse. Die Begeisterungen, Übertreibungen und Albernheiten der Sufi tadelt er; unsere Begierden sollen wir bekämpfen, unsere Sitten reinigen, dem Gebete obliegen, mit Gott und Menschen uns in Frieden setzen; das ist der wahre Sufismus [3]. Nicht weniger dringt auf diese

---

1) Tholuck p. 17 sq. Absorptionis sive interitus statum hunc statum nuncupant, etiamsi personae corporaque individua maneant; personae vero corporaque realitate existentiae non gaudent. — — Cor enim ad mundum rei pertinet. — — At fateor hic mysterium latere, immo mysteriorum amplam multitudinem, quorum si vel infima significare audeam, quassatur delirantium catena, ne de summis dicam.

2) Pococke spec. p. 263 sq.

3) O Kind S. 22; 31; 38 f.

Unterscheidung auch das wissenschaftliche Element und Streben, welches er bei seinen Entzückungen doch keineswegs aufgeben will. Er unterscheidet drei Stufen, durch welche man zum höchsten gelange, zuerst die Wissenschaft, alsdann die Entzückung, zuletzt den Glauben an sie in uns und Andern. Die niedere Stufe bleibt noch in der höhern, und so werden wir auch die Wissenschaft im Glauben an unsern und Anderer Entzückungen nicht aufgeben dürfen [1]).

Nach allen diesen Bemerkungen wird es nun wohl deutlich sein, daß seine Äußerungen über die Erleuchtungen der Sufi nicht leicht zu entwirren sind. Sie enthalten einen guten Theil Schwärmerei in sich; aber dennoch wird man auch einige wissenschaftliche Gesichtspunkte ausfindig machen können, von welchen aus er zu Aufstellung seiner Forderungen an eine solche Erleuchtung kam. Die Philosophie genügte ihm nicht, weder in der Gestalt, in welcher er sie vorfand, noch überhaupt nach den Leistungen, welche er ihr zutraute. Jenen Lehren der Arabischen Aristoteliker von der Emanation der Dinge, von der Ewigkeit der Materie und der Welt glaubt er widersprechen zu müssen; er behauptet dagegen die Schöpfung sowohl der intellectuellen, als der sinnlichen Welt [2]), unstreitig weil er Gottes Willen die Herschaft über alles nicht schmälern will, weil er nicht damit zufrieden ist, daß wir mit dem thätigen Verstande uns einigen sollen, weil er vielmehr in der Begeisterung seines Herzens nur auf die in-

1) Schmöld. ess. p. 62.
2) Tholuck p. 17.

nigste und auf eine unmittelbare Verbindung unserer Seele mit Gott seine Hoffnung setzen kann. Wenn er nun in diesen und andern Punkten eine Verkehrtheit der gegenwärtigen Philosophie gefunden zu haben glaubte, wenn er eingesehn hatte, daß sie mit dem wahren Glauben, dem sie doch nicht zu widersprechen wagte, nicht in Übereinstimmung stehe, so werden wir uns nicht sehr darüber wundern können, daß sein Argwohn gegen sie wuchs und er ihr vorwarf, daß sie überhaupt nur aus Heuchelei den Gesetzen des Islam sich anbequemte [1]. Hierbei war nun unstreitig auch seine praktische Richtung wirksam. Jene Aristoteliker, denen es ohne Zweifel mehr um Wissen, als um Handeln zu thun war, konnten ihm kein Vertrauen einflößen. Sie störten den Glauben, auf welchem der Staat und das Leben der Araber beruhte. Wenn er sie mit Eifer bestritt, so wird man darin nur die Sorge des Mannes um den Islam erkennen, welchen er für die Grundlage der Sittlichkeit ansieht. Seine Lehre gehört von dieser Seite gefaßt den Gegenwirkungen an, welche die Philosophie von der positiven Religion aus, der Wurzel des Arabischen Wesens, treffen mußten.

Aber es sind nicht allein diese religiösen Bedürfnisse, welche El-Gazali gegen die Philosophie seiner Zeit geltend macht, er greift überhaupt die Philosophie an, inwiefern sie darauf Anspruch macht das höchste Ansehn in Beurtheilung aller geistigen Bildung zu behaupten. Hierbei konnte er mit Recht darauf sich berufen, daß die Philosophie doch nicht im Stande sei das Einzelste, die be-

---

1) Schmöld. ess. p. 73 sq.

sondern Qualitäten der Dinge ohne Zuziehung der Erfahrung zu erkennen, daß sie von den Störungen der sinnlichen Welt, von unsern Begierden und Leidenschaften uns nicht zu befreien vermöge, daß die sittliche Bildung des Geistes, welche sie nicht gewähre, auf keine Weise geringer angeschlagen werden dürfe, als die wissenschaftliche Erkenntniß. Wenn dergleichen Einwendungen auch von den Aristotelikern nicht ganz von der Hand gewiesen wurden, so bezeichneten sie doch nur zwiespältige Elemente in ihrer Lehre. Sie zu genügender Anerkennung zu bringen, dahin strebte nun El-Gazali. Er konnte sich von dieser Seite wohl rühmen die Nothwendigkeit eines höhern Richters nachgewiesen zu haben, welcher Erfahrung und Philosophie, Theorie und Praxis vereinigen sollte. Seine Forderung einer höhern Erleuchtung vertritt von dieser Seite das Verlangen nach einer völligen Einigung aller vernünftigen Bestrebungen, nicht in der Philosophie, sondern in der Erfahrung eines höhern Lebens. Dies ist der wissenschaftliche Sinn, welcher seinen Äußerungen über die Ekstase zum Grunde liegt. Wir sollen in ihr die allgemeinen Grundsätze der Philosophie in ihrem rechten und zweifellosen Lichte erblicken, aus ihnen die prophetische Einsicht in die Zukunft gewinnen, wir sollen da auch die besondern Qualitäten der Dinge in ihren Gründen und die Gesetze des sittlichen Lebens erkennen; genug alles soll sich uns in diesem höhern Lichte offen darlegen, indem wir zu der Anschauung gelangen, in welcher die Wahrheit uns gegenwärtig ist [1]).

---

1) Ib. p. 55; 68.

Unter den Sprüchen El-Gazali's giebt es auch einen, welcher zur Geduld im Forschen ermahnt. Frage mich nicht vor der Zeit und wisse, du wirst sie, die Wahrheit, nicht anders erreichen als durch den Wandel [1]. Warum hat er sich diese Geduld nicht besser aneignen können? Warum mußte er annehmen, daß er jenes Richteramt über Philosophie und Erfahrung, über Theorie und Praxis schon gegenwärtig erreichen und zu ihm auf einem so ungewöhnlichen Wege gelangen könne, wie ihn das Leben der Sufi wandelt? Er ist in einer doppelten Täuschung befangen. Die eine ist, daß er ohne den Standpunkt der Einigung aller Vernunft keine völlige Überzeugung in den verschiedenen Richtungen unseres vernünftigen Lebens für möglich hält. Darin ist sein Skepticismus gegen die Philosophie gegründet. Es fließt daraus aber auch die zweite Täuschung. Da er ohne Überzeugung nicht leben kann, so möchte er es für möglich halten zu jenem Standpunkte der Einigung sich zu erheben. Wie wenig er nun auch wissenschaftliche Beweise dafür beibringen kann, er behauptet, so wie die Propheten, so wie die von Gott begeisterten Sufi, so habe auch er zu ihm sich erhoben.

Wenn er es nun für unmöglich ausgiebt solche Beweise in Worten zu geben, so möchten wir sie doch in seinen Thaten erblicken. Aber das ist gewiß, daß die Wiederbelebung des Islam, zu welcher er zu wirken dachte, von ihm nicht ausgegangen ist. Er mag einiges dazu beigetragen haben den Widerstand der positiven Religion gegen die Philosophie in seinem Volke zu beleben; aber

1) O Kind S. 40.

die Philosophie und die Lehre der Motakhallim sind nach ihm ihren Weg fortgegangen, wie sie vor ihm denselben gewandelt waren. Diese Zukunft haben ihn seine prophetischen Anschauungen nicht vorhersehen lassen. Nur das müssen wir als die Bedeutung seiner skeptischen Lehre anerkennen, daß sie den Punkt bezeichnet, wo die Aristotelische Philosophie der Araber im Morgenlande an sich selbst irre zu werden begann. Auch hier bezeichnet der Skepticismus den Verfall der bisherigen Philosophie, wenn auch nur in einem Zweige des Arabischen Wesens; nach den Zeiten El-Gazali's hat sich die Arabische Philosophie nach dem Abendlande, besonders nach Spanien gewendet.

Fünftes Kapitel.

Die Aristotelische Philosophie der Araber in Spanien.

Auch im westlichen Africa und in Spanien stand die Ausbildung der Arabischen Philosophie mit den Bewegungen, welche El-Gazali erregt hatte, in Verbindung. Zwar schon viel früher unter den Ommajaden, besonders unter Hakem II. im 10. Jahrh. hören wir viel von der hier herschenden Blüthe der Literatur reden. Auch Spanische Philosophen sollen damals großen Ruhm erworben haben; aber von ihren Lehren wissen wir nichts; die spätern Philosophen unter den Spanischen Arabern erwähnen sie nicht, sondern gehen in ihren Lehren auf die Arabischen Philosophen des Orients zurück. Wenn sie bemerken, die Wissenschaft in Andalusien habe sich zuerst der

Mathematik, alsdann der Logik zugewendet, bis Ibn Badscheh alle frühern Forscher übertroffen [1]; so scheinen sie damit zu erkennen zu geben, daß bis auf diesen herab kein Spanier durch Erfindung in der Philosophie sich ausgezeichnet habe.

Ibn Badscheh (Avempace, Avempas) aber lebte zu Anfange des 12. Jahrh. unserer Zeitrechnung, am Hofe der Almorawiden, als Arzt und Philosoph oft genannt. Dieser Herscherstamm wird uns geschildert als eifrig in der Religion, rauh und fast nur dem Kriege ergeben. In Haß gegen jede Wissenschaft, wenn sie auch für den Islam sprechen sollte, hatte er die Schriften El-Gazali's zu vernichten gesucht; aber dennoch war er in seinen letzten Zeiten von der Gewalt der wissenschaftlichen Bildung, welche unter den Spanischen Arabern herschte, ergriffen worden, wie unter andern die Gunst des Ibn Badscheh zeigt.

Inzwischen gewannen den Almorawiden bald die Almohaden den Sieg ab. Diese neue, schnell aufgeschossene Macht war von einer frischen Bewegung religiöser Begeisterung ausgegangen, und ihre Begeisterung hatte El-Gazali entzündet. Der Stifter ihres Reiches in Africa war ein Schüler El-Gazali's gewesen und von ihm zum Kämpfer gegen die Almorawiden geweiht worden. Auch die Männer, welche in Spanien gegen die Almorawiden zuerst mit Erfolg die Waffen ergriffen und die Almohaden riefen, waren nicht weniger Anhänger El-Gazali's. Wir sehen, wie genau bei den Arabern politische Macht

1) Ibn Tofeil S. 41 ff.

mit dem Glauben zusammenhängt und wie bei ihnen überall die Verbreitung des Glaubens, ja der wissenschaftlichen Ansicht vom Glauben mit dem Schwerdte betrieben wird.

Man sollte glauben, die Philosophie der Spanischen Araber würde nun auch ganz im Sinn El-Gazali's sich entwickelt haben. Aber wie auch das Schwerdt eine Meinung behaupten oder aufdrängen mag, sie wird sich immer wieder umwandeln nach der Gesinnung, nach dem Bildungsstande der Menschen. Glaube und Wissenschaft haben eine geheime, still durchdringende Macht, welche keiner Gewalt weicht. Die rohen Almorawiden hatten in Spanien der Macht der Wissenschaft nachgeben müssen; nachdem die Almohaden die Lehre El-Gazali's durch ihre Siege bestätigt zu haben schienen, drang dennoch eine Philosophie durch, welche sich bald in einen entschiedenen Widerspruch gegen jene Lehre setzte. Wie sehr die Almohaden auch in ihrer Hauptstadt Marocco die Wissenschaften begünstigten, so sehen wir doch, daß die Philosophie, welche einen Einfluß auf die wissenschaftliche Bildung der Zukunft ausüben sollte, in Spanien ihren Sitz behielt, und wir werden uns daher auch nicht wundern können, daß die Sinnesweise der Spanischen Araber darin sich geltend machte, obgleich die Beherrscher Spaniens eine andere, ihr entgegengesetzte Philosophie begünstigten.

1. Ibn Badscheh (Avempace).

Wie schon erwähnt, wird Abu Bekr Muhammed Ibn Badscheh oder auch Ibn El-Saig (Sohn des Goldschmidts), aus Saragossa gebürtig, auch als Arzt und Dichter berühmt, für den ältesten Spanischen Philosophen

gehalten, dessen Lehren einen Einfluß auf die spätern Zeiten gehabt haben. Viel vermögend bei den Almorawiden soll er den Neid seiner Nebenbuler unter den Ärzten erregt haben und von ihnen im Jahre 1138 durch Gift aus dem Wege geräumt worden sein [1]).

Von seinen Schriften und wissenschaftlichen Ausführungen wird uns gesagt, daß sie wegen seiner weltlichen Geschäfte nur mangelhaft und unvollendet geblieben wären, meistens kleine, flüchtig geschriebene Aufsätze [2]). Daß sie dennoch eine Zeit lang die Aufmerksamkeit auf sich zogen, läßt vermuthen, daß in ihnen ein selbständiger Geist sich aussprach; aber freilich auf die Dauer haben sie sich nicht erhalten können. Wir wissen von seiner Lehre jetzt nur noch aus mittelbarer Überlieferung [3]).

Unter den Sätzen, welche ihm zugeschrieben werden, wird einer besonders häufig wiederholt. Er lehrte nemlich, es liege eine dreifache Möglichkeit des Wissens in der menschlichen Seele, zuerst im Kinde sei die Möglichkeit vorhanden die sinnlichen Formen der Einbildungskraft in sich aufzunehmen; durch diese Formen aber gewinne der Mensch alsdann die Möglichkeit auch die Formen des Verstandes in ihrer Verbindung mit den Formen der Einbildungskraft zu erkennen, und dies diene zuletzt auch zur Grundlage für die Erkenntniß der reinen Formen und

---

1) Vergl. Wüstenfeld Gesch. d. Arab. Ärzte S. 93 f.

2) Ibn Tofeil S. 41 ff.

3) Bei den Arabischen Philosophen und bei den christlichen Theologen des 13. Jahrh. ist sein Brief de continuatione intellectus cum homine berühmt, welcher in dem Verzeichniß seiner Schriften bei Wüstenfeld fehlt.

gewähre die Möglichkeit sie zu empfangen [1]. Es scheint hieraus sein Bestreben hervorzuleuchten, die niedrigern Entwicklungen der Erkenntniß in eine stetige Verbindung mit den höhern zu setzen und jene als die nothwendigen Grundlagen für diese zu betrachten, ein Bestreben, welches schon immer in der Naturlehre der Araber sich geltend gemacht hatte, aber durch mancherlei Schwierigkeiten gekreuzt wurde. Für den Ibn Badscheh waren dergleichen nicht vorhanden. Seine Äußerungen deuteten an, daß der mögliche Verstand nichts weiter sei als die Ausbildung der Einbildungskraft, welche dem reinen Erkennen vorausgehen müsse [2]. Es leuchtet ein, wie weit dies von jenen übernatürlichen Erleuchtungen El-Gazali's absteht; es verkündet eine Philosophie, welche sich streng an die natürliche Entwicklung der Dinge anzuschließen strebt.

2. Avicebron.

Vielleicht gehört dieser Entwicklungsstufe der Arabischen Philosophie auch der räthselhafte Avicebron an, dessen Zeit noch nicht ausgemittelt ist, über dessen Namen sogar Zweifel herschen [3]. Seine Schrift, die Quelle des

---

1) Albert. Magn. de unit. intell. c. Averr. c. 5 fin. Dicit, quod cum dicitur, quod puer in potentia est sciens, ibi triplex est potentia. Una, qua puer est in potentia ad formas imaginationis; secunda, qua formae imaginationis sunt in potentia ad lumen agentis; tertia, qua intellectus possibilis est in potentia ad formas separatas a lumine agentis.

2) Averr. de anima fol. 163 a. Avempace autem, ut ex ejus verborum apparentia colligi potest, videtur opinari intellectum materialem esse virtutem imaginativam.

3) Dégérando hist. comp. IV p. 320 vermuthet, er sei Abe-

Lebens, wurde von den Theologen des 13. Jahrh. fleißig gelesen [1]). Die Lehre dieser Schrift zeigt uns eine Seite der Aristotelischen Lehre, welche sonst nirgends so deutlich heraustritt; sie verdient daher wohl, daß wir einen Augenblick bei ihr verweilen. Im Allgemeinen verfährt Avicebron mit denselben Begriffen, welche wir bei allen Arabischen Aristotelikern finden, dem ersten Beweger, der Form und der Materie. Wir haben gefunden, daß die frühern Aristoteliker den Begriff der Materie nicht ohne Schwankungen anwandten. Viel entschiedener ist Avicebron. Er geht von dem Gegensatze zwischen Form und Materie aus. Der ersten Materie kommt zu aufzunehmen, das erste Subject zu sein, die Form zu halten, an sich oder in keinem andern zu sein; der Form dagegen in einem andern zu sein, die Materie zu einem Wirklichen zu machen, dadurch die Möglichkeit der Materie zu begrenzen und ein Theil der zusammengesetzten Substanz zu sein [2]). Es folgt hieraus von selbst, daß Materie und Form in allen weltlichen Dingen verbunden sein müssen

---

nezron zu schreiben und kein Araber, wie die Scholastiker annehmen, sondern ein Jude gewesen.

1) De forma et materia sive de fonte vitae. Albert. Magn. de unit. intell. c. 4 p. 223 b; de intell. et intell. I, 6; de caus. et proc. univ. III, 4 fin. Handschriftlich ist sie noch zu Paris vorhanden.

2) Albert. Magn. de unit. int. 4 p. 223; de caus. et proc. univ. I tract. I, 5 p. 532 a. Primae materiae est recipere, subjectum primum esse, in se formam tenere, per se existere, secundum quod per se existere est, i. e. non in alio existere; formae autem in alio esse, in actu facere materiam, potentiam materiae terminare, partem esse ejus, quod est esse, sive substantiae compositae.

und daß kein weltliches Ding ohne Materie sein kann. Nur Gott, die erste Ursache aller Dinge, hat keine Materie, weil er schlechthin nothwendig ist und daher kein Subject der Möglichkeit verlangt; er ist daher auch schlechthin einfach, die Einheit ohne Vielheit; dagegen was auf ihn folgt, gehört schon der Zweiheit an und hat Materie und Form in sich verbunden [1]). Von den körperlichen und von den aus Körper und Geist zusammengesetzten Dingen zeigt dies auch die Erfahrung; nur von den sogenannten reinen Intelligenzen wird es bezweifelt. Für diese muß es aus dem Begriffe bewiesen werden. Der allgemeinste Beweis beruht darauf, daß die intellectuelle Substanz die Formen der Dinge in sich hält und Subject derselben ist. Bei einem so klaren Beweise können wir wohl andere entbehren, welche hinzugefügt werden, um die Nothwendigkeit zu beweisen, daß in allen weltlichen Dingen Form und Materie verbunden sein müssen. Nur ein Paar Momente, welche dazu gehören, mögen wir noch besonders beachten. Die Materie ist empfänglich für alles und alles soll aus ihr hervorgehn; sie ist der Same aller Dinge; auch die Seele, welche entsteht, wird aus ihr entstehen müssen [2]). Aber sie ist auch nur empfänglich, leidend; keinem Körper kommt eine Wirkung oder Handlung zu; die Wirkungen vielmehr, welche von Körpern auszugehn scheinen, haben ihren Grund nur in der geistigen Kraft, welche den Körper durchdringt [3]).

---

1) Ib. p. 532 b; 533 a; IV, 8 p. 562 b.
2) Albert. Magn. Summa theol. II qu. 4. art. 1 part. 2.
3) Thom. Aqu. c. gent. III, 69. Nullum corpus est acti-

Avicebron hatte aber bei der Durchführung seiner Lehre mit den Vorurtheilen der Arabischen Aristoteliker zu kämpfen. Man war gewohnt die Substanz, welche aus Materie und Form zusammengesetzt ist, als etwas Körperliches sich zu denken. Dagegen streitet er. Der Begriff des Körperlichen beruht auf dem Begriff der Quantität; die Quantität aber gehört nicht nothwendig zur Substanz; es läßt sich auch eine Substanz ohne Quantität und also ohne Körperlichkeit denken, welche dennoch aus Materie und Form zusammengesetzt ist [1]. Seine Beweise dafür sind am stärksten, wenn sie ohne alle Einmischung anderer Begriffe nur auf den Begriff der Materie sich stützen. Es liegt ihm dabei die sehr richtige Bemerkung zum Grunde, daß man in diesen Begriff nur irriger Weise den Gedanken gelegt hat, daß er das Subject des Körperlichen, der Quantität sei; vielmehr bezeichne er nur das, was das Vermögen habe zu allem bestimmt zu werden. Die Materie aber, welche durch Quantität bestimmt sei, habe nicht das Vermögen zu allem; sie setze eine Grenze voraus und könne daher nicht alles in sich aufnehmen [2]; sie vermöge namentlich nicht die Gedanken (intentiones) der Dinge zu fassen; daher müsse eine andere Materie ihr vorausgehn, welche nur in der Intelligenz gesucht werden dürfe, denn die Intelli-

---

vum, sed virtus substantiae spiritualis pertransiens per corpora agit actiones, quae per corpora fieri videntur.

1) Albert. Magn. de caus. et proc. un. I tract. I, 5 p. 582 b.

2) L. l. Quantitas omnis ad terminum determinata est, quantitas ergo prohibet eam, quae ad omnia est communicatio; prima autem materia possibilis est ad omnia, prima ergo materia quantitate non est determinata.

genz sei fähig alle Formen aufzunehmen [1]). Unter der Materie sei nichts anderes zu denken als das, was die Form trage; da sei es aber gleichgültig, ob man die getragene Form als eine geistige oder als eine körperliche sich denke, und es sei logisch nothwendig dieselbe Gattung des Formtragenden für alle geistige, körperliche und gemischte Substanzen anzunehmen [2]). Diese Gedanken gehen darauf aus den Begriff der Materie in seiner Reinheit ohne Beimischung aller Vorstellungen, welche aus der äußern Wahrnehmung stammen, ohne Einmischung des Gegensatzes zwischen Körperlichem und Geistigem, welche an der Materie erst als etwas Späteres hervortreten [3]), also in einer Reinheit geltend zu machen, in welcher ihn selbst Aristoteles nicht hatte bewahren können.

Wenn wir nun die Lehrweise des Avicebron in diesem Punkte in ihrem guten Rechte finden, so können wir doch nicht sagen, daß sie andern willkürlichen Voraus-

1) L. l. Adhuc prima materia potentia est ad omnia; materia determinata contrarietate non est potentia ad omnia, non enim est possibilis ad comprehensionem intentionum rerum; ergo ante materiam determinatam quantitate est alia prior materia, quae non nisi intelligentia esse potest. Albert. Magn. de int. et int. I, 6 p. 244 a. Ex natura materiae habet intellectus potestatem omnia intelligendi.

2) Albert. Magn. de caus. l. l. Quod autem unius generis sit materia, sic probatur, quia quaecunque per divisionem veniunt ab uno primo, ejusdem generis esse videntur. Sustinens autem formam aliud est sustinens formam simplicem, aliud est sustinens formam determinatam contrarietate, sustinens autem formam et fundans unius naturae est in genere in omnibus his; in omnibus ergo intellectualibus, corporalibus et ex contrarietate commixtis unius rationis in genere materia esse videtur.

3) Ib. p. 533 a.

setzungen der Arabischen Aristoteliker eben so glücklich sich entzogen habe. Bei manchen andern Abweichungen folgt er doch den Hauptpunkten der üblichen Emanationslehre. Ausgehend von dem Satze, das erste Princip könne seinem einfachen Wesen nach auch nur eine einfache Handlung haben, findet er hierin nur eine Bestätigung seiner Lehre, daß er die Materie nicht zuerst zu einer körperlichen Form bestimmen könne; denn das Körperliche ist zusammengesetzt; er schließt daraus, daß die Materie zuerst zur geistigen Substanz, zur Intelligenz bestimmt werde [1]). Noch einen andern Punkt fügt er hinzu, welcher jedoch nur in zweideutiger Überlieferung auf uns gekommen ist. Das erste Handeln ist nicht allein einfach, sondern auch unendlich und seine Wirksamkeit muß daher auch eine unendliche sein und ein unendliches Werk hervorbringen, ein solches aber ist nur im *möglichen Verstande* zu finden; *daher muß das erste Princip* zuerst den leidenden Verstand hervorbringen [2]). Es wird aber auch angegeben, Avicebron habe geschlossen, das Unendliche könne doch kein unendliches Werk hervorbringen, sondern nur eine Form, welche am wenigsten das unendliche Vermögen der Materie beschränke, und eben diese sei der Verstand [3]).

1) *Ib. p.* 532 b.

2) Ib. p. 533 a. Primum agens constat infinitum esse, quo est omnia agere; susceptibile ergo actionis necesse est infinitum esse, quod sit fieri omnia; omnia autem fieri non est possibile nisi intelligentia, quantum ad eum, qui vocatur possibilis intellectus.

3) L. l. Cum prima materia possibilis sit ad omnia, prima erit forma, quae minime claudit possibilitatem materiae. Inter omnes autem minime claudit intellectualitas.

Erst in der weitern Erzeugung der Ausflüsse sollen sich alsdann die engern Formen, zuerst der Körperlichkeit überhaupt, welche auch die Körperlichkeit des Himmels umschließt, alsdann der niedern Körperlichkeit der Dinge unter dem Monde, welche entgegengesetzte Qualitäten in sich zulassen und deswegen dem Entstehen und dem Vergehen unterworfen sind, aus der allgemeinen Materie ergeben [1]. In der Begründung dieser Lehre von den allmälig absteigenden Formen des Daseins, von welchen die höhere unmittelbar immer nur die nächst niedrige hervorbringt, stützt er sich auf den Grundsatz, daß von dem Allgemeinen unmittelbar nur Allgemeines hervorgebracht werden könne. Da nun das erste Thätige auch das allgemeine Thätige sei, so könne es auch nicht unmittelbar die besondern Dinge der Welt, am wenigsten der Welt unter dem Monde hervorbringen [2]. Dadurch soll seine unmittelbare Wirksamkeit auf die Körperwelt ausgeschlossen werden, weil in der Körperwelt alles dem Besondern angehört. Wir bemerken hieran, daß wir es mit einem strengen Realismus zu thun haben.

Diese Äußerungen scheinen nun auch das Verständniß jener Stelle über die Unendlichkeit des möglichen Verstandes zu eröffnen und einen Ausweg zu zeigen, wie sie mit der Emanationslehre zu vereinigen sein dürfte. Von dem

1) Ib. tract. IV, 8 p. 562 b; de int. et int. I tract. I, 6 p. 244 a.

2) Albert. M. de caus. et pr. un. I tr. 5 p. 533 a. Agens universale nihil immediate agit in patiens particulare; patiens autem particulare vel particulariter est materia sustinens quantitatem vel contrarietatem, materia ergo talis non immediate subjicitur primo agenti.

Allgemeinsten, welches unendlich ist, herabsteigend erscheint dem Avicebron jede zu ihm hinzutretende Form als eine Beschränkung, wie die Spätern zu sagen pflegten, als eine Contraction des Allgemeinen. Dem allgemeinen Thätigen aber setzt er das allgemeine und unendliche Leidende entgegen, welches der leidende oder mögliche Verstand ist, weil er alle Formen ohne Ausnahme in sich aufnehmen kann; mit diesem unkörperlichen Wesen allein steht das erste Thätige in unmittelbarer Verbindung; indem es aber den wirklichen Verstand aus ihm bildet, ist es schon zu einem Beschränkten gekommen; denn die Verständigkeit ist eine besondere Form, welche ihr Gegentheil von sich ausschließt. Der wirkliche Verstand bringt alsdann die Form des Himmels hervor, in welcher die Materie sich schon zur Körperlichkeit *zusammengezogen hat*, und dieser Proceß der *Zusammenziehung aus* dem Allgemeinen zum *Besondern geht alsdann* weiter fort auf die Sphären der Elemente und zuletzt auf die Sphären der Erde über [1]. Es ist dies ein sehr einfaches Princip, nach

1) Albert. Magn. de int. et int. I tr. I, 6. Materia prima est, quae potentia est omnia, et quo plus determinatur formis, eo plus clauditur et determinatur potentia ejus; quoniam, si *addatur* primae materiae haec forma, quae est intellectualitas, tunc non est amplius in potentia ad intellectualitatem, sed ad omnia alia, *et si* addatur ei forma sequens, quae est corporeitas, tunc iterum determinatioris potentiae et ideo tunc non erit in potentia ad intellectualia. Si autem corporeitati additur contrarietas, non erit in potentia tunc, nisi ad ea, quae in potestate sunt contrariorum et haec sunt formae generabilium et corruptibilium. De causis et pr. un. l. l. Prima ergo forma intellectualitas est et ante formam coeli et elementi in ordine universitatis formarum. Et id, quod ante est in ordine, vere

welchem die Welt als eine Verwirklichung des im Allgemeinen Möglichen in immer engern Kreisen der Besonderheit sich darstellte. Die Nachklänge dieser Lehre haben sich bis über die Zeiten des Mittelalters erhalten.

Wenn Avicebron durch seine Lehre von der Materie der gewöhnlichen Ansicht der Arabischen Aristoteliker sich entzog, so nicht weniger durch die Ansicht, welche er von Gott als dem ersten thätigen Princip faßte. Er behauptete nemlich, Gott werde nicht durch seinen Verstand, sondern durch seinen Willen zur Hervorbringung in der Materie bestimmt. Denn er betrachtete den Willen überhaupt als das, was die Neigung zur Thätigkeit hervorlockt und daher zu jeder Art der vernünftigen Handlung bewegt [1], stützte sich aber auch darauf, daß der unendliche Verstand Gottes auch nur Unendliches würde hervorbringen können, daß daher sein Wille eintreten müsse um die endliche Welt zu bilden. Aus den unendlichen Möglichkeiten, welche sein unendlicher Verstand ihm vorstelle, wähle sein Wille eine besondere Form aus und bringe sie zur Wirklichkeit [2].

---

principium est ad sequentia; ex intelligentia ergo sicut ex prima forma principiatur quicquid est in coelis et elementis.

1) L. l. Voluntas autem inclinativa est ad volitum. Ib. tract. III, 4 p. 550 a. Facit enim, si vult, et intelligit, si vult.

2) Ib. p. 549 b sq. Voluntatem autem adhibuit tanquam ex electione determinantem, quod hoc vel illud operandum sit. Gott als unendlich kann nur von innen zum Handeln bestimmt werden. Intrinsecum autem determinans hoc vel illud intellectus erit vel voluntas. Cum autem intellectus non determinetur nisi per rectam formam operis et intelligere primi principii nihil recipiat, videtur quod intelligere primi principii indeterminatum

Dieser Lehrpunkt erinnert an die Lehren der Motakhallim und El-Gazali's und scheint der ganzen Ansicht eine ethische Richtung zu geben; es ist nicht unwahrscheinlich, daß er auch auf die ethische Fassung späterer christlicher Theologie einen Einfluß ausgeübt hat[1]. Aber wenn dies nun die Vermuthung begünstigt, daß diese Philosophie unter dem Einflusse der positiven Religionslehre sich gebildet habe, so ist derselbe bei ihr doch unstreitig im Abnehmen, weil nach ihr der Wille nur eine *untergeordnete* Bedeutung haben soll, indem er *nicht* zum *Vollkommenen*, sondern nur zur Beschränkung dient und ausdrücklich für das Mittel des *göttlichen* Verstandes zur Weltschöpfung, als Zweck aber nur für die praktische Thätigkeit erklärt wird[2]. Dagegen die physische Vorstellungsweise hat ohne Zweifel in der Zusammensetzung seiner Lehre das Übergewicht; *davon zeugt seine* Ansicht *von der Emanation der Formen aus* Gott und besonders die strenge Durchführung der Lehre, daß alle weltliche Dinge, selbst der Verstand materiell sind, das eigenthümlichste Ergebniß seines Nachdenkens. Eben dies ist es, was es wahrscheinlich macht, daß er den Übergängen angehört, welche von der religiösen Gegenwirkung eines El-Gazali zu der weitern und strengern Ausführung der Aristotelischen Physik und Metaphysik zurückführten.

---

remaneat et infinitum. *Si* ergo per aliud determinatur ad opus, videtur, quod ex electione voluntatis determinatur.

1) Die Lehre des Duns Scotus denkt das Verhältniß des Verstandes und des Willens in ähnlicher Weise.

2) L. l.

3. Ibn Tofeil.

Abu Dschafer oder Abu Bekr Ibn Tofeil gehört nicht minder diesen Übergängen an. Wir wissen wenig über sein Leben. Er soll aus Cordova gebürtig und mit dem Ibn Rosch (Averroes) befreundet gewesen sein. Eins seiner Werke schrieb er im J. 570 der Hedschra. Wir besitzen von ihm einen philosophischen Roman, die Geschichte des Hai Ibn Dschoktan, welchen er nach einem ältern Muster verfaßte; doch beweist nicht allein seine Vorrede, sondern auch die ganze Durchführung seiner Gedanken, daß er dabei bis auf den Namen, welchen er seiner Erzählung gab, selbständig verfuhr [1]).

Der Gedanke, daß ein Mensch, aufgewachsen ohne alle Gemeinschaft mit andern Menschen, also auch ohne Unterricht durch eine positive Religion, zur vollkommenen Erkenntniß der Natur und Gottes gelangen könne, bildet den Mittelpunkt der ganzen Untersuchung. Die Lehren der positiven Religion werden dagegen nur als Anbequemungen an die Vorstellungen der Menge angesehn [2]). Die Lehren des Gesetzes sind nicht von der Wahrheit verschieden, hüllen sie aber doch nur in sinnliche Bilder. Indem sie an äußere Gebräuche und Handlungen binden, durch Strafen schrecken und Belohnungen versprechen,

---

1) Über sein Leben und seine Schriften s. die Vorreden Eichhorn's und Pocode's zu ihren Übersetzungen des Romans; Wüstenfeld Gesch. d. Arab. Ärzte S. 108. Es giebt ein Persisches Werk, auch eine Schrift des Ibn Sina unter demselben Titel. Nach einer genauern Prüfung kann ich die Schrift nicht für eine bloße Übersetzung aus dem Persischen halten, wofür Schmölders (ess. p. 107) nach dem Hadschi Khalfa sie zu halten scheint.

2) Der Naturmensch nach der Übersetzung v. Eichhorn. S. 214.

welche sich auf sinnliche und verächtliche Güter beziehn, haben sie nur die schlechten Menschen vor Augen, welche auf andere Weise nicht gebändigt werden können, weil sie von der nackten Wahrheit sich nicht belehren lassen. Der Nutzen des Gesetzes wird nicht bestritten; es wird sogar zugegeben, daß er auch auf das künftige Leben sich erstrecken könne; aber die höchste Stufe der wahrhaft Einsichtigen kann es uns nicht verschaffen. Dabei eifert der Verfasser gegen Neuerungen in der Religion und erklärt es ausdrücklich für seinen Zweck die höhere Wahrheit zu *enthüllen*, so weit sie enthüllt werden könne, um dadurch den verderblichen Lehren der Philosophen sich entgegenzusetzen, welche gegenwärtig die Religion in Verachtung gebracht hätten [1]. Seine Philosophie setzt er nun in einem scharfen Tadel der frühern Philosophie der Araber entgegen, theils weil sie nur der *Physik gefolgt* wäre, theils *weil sie durch ihre Metaphysik* doch nicht den höchsten Standpunkt des Wissens hätte erreichen können. Sollten auch von den Frühern einige diesen Standpunkt gewonnen haben, so hätten sie doch sich gescheut so offen, als es erlaubt sei, die Wahrheit zu verkünden [2].

Dennoch will Ibn Tofeil von seinen Vorgängern den richtigen Weg angedeutet gefunden haben, und die Weise, in *welcher* er den Naturmenschen unter Begünstigung der äußern Umstände und durch sein Nachdenken geleitet zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen läßt, schließt sich in allen Hauptpunkten an die Arabischen Aristoteliker an.

---

1) Ebend. S. 228 ff.
2) Ebend. S. 40; 52 ff.

Nach den verschiedenen Stufen der Lebensalter schreitet er allmälig von den niedern Standpunkten der Erkenntniß zu den höhern empor. Es ist meistens, als hörten wir hier den Ibn Badscheh seine Lehre entwickeln.

Die Entstehung des Menschen wird von einem Naturproceß abgeleitet [1]. An die Sinne schließen sich seine ersten Erkenntnisse an. Die Physik ist die erste Wissenschaft, welche sich in ihm entwickelt [2]. Die gewöhnlichen Lehren der Arabischen Ärzte werden über sie nur in sehr allgemeinen Umrissen vorgetragen. Von der Beobachtung des Besondern wendet sich die Betrachtung bald zum Allgemeinen. Bei der Verschiedenheit der Gegenstände finden wir doch überall Ähnlichkeiten. In der Körperwelt beruht alles auf einer und derselben Eigenschaft, auf der Ausdehnung im Raum; die Verwandlung der Körper, sogar der Elemente in einander beweist, daß allem Körperlichen eine und dieselbe Materie zum Grunde liege [3]. Von ihr aber müssen wir die Form oder, was die Philosophen die Natur nennen, unterscheiden, weil auch die Verschiedenheit der Dinge ihren Grund haben muß. Es wird ausdrücklich bemerkt, dies sei das Erste gewesen, was der Naturmensch von der Geisterwelt kennen gelernt habe; denn die Formen der Dinge sind die Kräfte, welche im Innern der Dinge wohnen, ihre Dispositionen zu gewissen verschiedenen Arten der Wirksamkeit; dergleichen ist

---

1) Ebend. S. 64 ff. Zwischen der generatio aequivoca und der natürlichen Erzeugung wird die Wahl gelassen.

2) Ebend. S. 99.

3) Ebend. S. 106; 112 ff.; 125.

nicht wahrnehmbar, nicht körperlich [1]. Der sich selbst belehrende Philosoph wirft sich hierauf ganz in den Gedanken, daß alle Handlung von der Form ausgehe, die Materie ist nur leidend, und er bedenkt sich auch nicht lange alle Verschiedenheit der Formen auf einen Urheber zurückzuführen, welcher in allen Dingen wirke. Jetzt leuchtet ihm die Wahrheit ein, welche in den Sprüchen des Koran ausgedrückt ist: Ich bin sein Gehör, durch welches er hört, und sein Gesicht, durch welches er sieht; ihr habt sie nicht getödtet, sondern Gott; du warfst sie nicht zu Boden, sondern Gott [2].

Hiermit hat eine neue Stufe seiner Untersuchung begonnen. Doch ist er noch abhängig von sinnlichen Bildern der Einbildungskraft und hat daher noch nicht alle Zweifel überwunden. Er zweifelt noch, ob es nicht mehrere Urheber der Form geben könnte; dabei denkt er an die Gestirne und wird auf die Betrachtung des Weltalls geleitet. Es ist ihm gewiß, daß diese sinnliche Welt begrenzt sein müsse, weil kein Körper unbegrenzt sein kann. Er überlegt ihre Gestalt und findet sie sphärisch; er überlegt ihren Zusammenhang und überzeugt sich, daß in ihr alles zusammenhänge. Da er den Himmel sich bewegen sieht, zweifelt er nicht daran, daß die Welt einem Thiere gleiche. Größere Schwierigkeiten macht ihm die Frage, ob die Welt ewig sei oder in der Zeit angefangen habe. Dieser Punkt wird nicht entschieden; vielleicht gehört dies zu dem dünnen Schleier, von welchem der Verfasser sagt,

---

1) Ebend. S. 118; 128 ff.
2) Ebend. S. 129 ff.

daß er unter ihm die Wahrheit vortragen müsse[1]). Aber die Verschiedenheit der Meinungen über diesen Punkt wird auch für unbedeutend erklärt. Denn möchten wir die körperliche Welt für ewig halten oder ihr einen Anfang in der Zeit zuschreiben, so muß doch alles Körperliche hervorgebracht sein von einem Andern, von einem unsinnlichen Wesen, welches durch keine Einbildungskraft gefaßt werden kann, welches alles in seiner Gewalt hat und erkennt. Denn sollte der die Welt nicht kennen, welcher sie gemacht hat? Er ist der Alldurchdringende, der Allwissende[2]). Zur Erklärung der einen, in körperlicher Form bestehenden Welt müssen wir einen Urheber setzen, welcher weder mit einem Körper verbunden, noch von ihm abgesondert, weder in, noch außer der Welt ist. Einfach, nothwendig, von aller Unvollkommenheit frei bleibt er beständig derselbe[3]).

Hiermit ist ein neuer Abschnitt des Alters und des Nachdenkens erreicht. Der Zögling der Natur sieht nun in der Zweckmäßigkeit der Welt überall die Spuren des göttlichen Geistes; sein Herz, von der untern, sinnlichen Welt abgezogen, wendet sich ganz der obern intellectuellen Welt zu. Er fängt damit an nachzudenken über sein eigenes Denken. Er sieht ein, daß seine Sinne nicht im Stande waren die übersinnliche Wahrheit zu entdecken; denn Körperliches kann nur Körperliches fassen. Auch die Einbildungskraft, nur dazu geschickt sinnliche Bilder uns vorzuführen, vermag nicht das Unkörperliche zu erkennen.

---

1) Ebend. S. 243 f.
2) Ebend. S. 133 ff.; 139 ff.
3) Ebend. S. 146 f.; 151 f.

Es bleibt nichts übrig, als daß wir ohne Hülfe unserer sinnlichen Werkzeuge durch das Wesen unseres denkenden Geistes in die höhere, unkörperliche Welt eindringen, und es ist hieraus zu schließen, daß dieses Wesen selbst unkörperlich und, was wir von Körperlichem an uns wahrnehmen, nicht unser wahres Wesen ist [1]). Der Naturmensch fängt nun eben deswegen an den Körper zu verachten und nur nach der Erkenntniß zu streben, welche von seinem Wesen oder Verstande ausgeht. So erblicken wir ihn auf dem Wege der Abstraction. Er wendet sich Gott zu, überzeugt, daß seine unsterbliche Seele in der Erkenntniß Gottes aller Vollkommenheit theilhaftig sein werde. Die Materie ist nur vergänglich und nichtig; von ihren Störungen uns zu befreien, wie die Gestirne davon befreit sind, das ist ihm das höchste, was wir erreichen können. Nur der Körper ist Grund der Verschiedenheit und der Absonderung; in unserer einfachen, unkörperlichen Erkenntnißkraft aber sind Erkennen, Erkenntnißkraft und Erkanntes eins; in ihr sind wir jenen seligen Gestirnen ähnlich [2]). Der Naturmensch beschließt nun diesem Wesen allein, so weit es möglich, seine Gedanken zuzuwenden. Weil jedoch der Körper ihm nothwendig und nicht ohne Grund ihm angeschlossen sein könne, sieht er sich genöthigt auch ihm seine Pflege nicht ganz zu entziehen.

Das Leben, welches nun der Naturmensch beginnt, ist ganz nach dem Muster der Sust zugeschnitten, nur daß

1) Ebend. S. 142 f.; 153 ff.
2) Ebend. S. 155 f.; 172.

die religiösen Übungen davon entfernt bleiben. Der körperlichen Nothdurft wird nur das Einfachste und Unentbehrlichste nachgegeben, auch nur das, was am wenigsten das allgemeine Leben der Natur verletzt. Den Gestirnen ahmt er nach auch in ihrer Wohlthätigkeit, sucht übrigens durch die sinnlichsten Mittel Sinnlichkeit und Einbildungskraft zu unterdrücken. Zunächst strebt er zur Anschauung seines innern Wesens zu gelangen und das Bewußtsein jedes Äußern zu entfernen; alsdann aber will er auch sich selbst verschwinden, damit der Gedanke an das Vollkommenste nicht gestört werde. Da vernimmt er nur noch die Worte in sich: Wem gehört nun die Herschaft? — dem einigen, allmächtigen Gott. In diesen Zustand versenkt sieht er, was kein Auge gesehn und kein Ohr gehört und was in keines Menschen Herz gekommen ist [1]. Er wagt nicht diese Dinge zu beschreiben; das menschliche Herz faßt sie nicht. Nur Gleichnisse weiß er dafür beizubringen, deren Erklärung gefährlich sein würde. Er glaubte da kein vom höchsten Wesen verschiedenes Wesen zu sein; alles schien ihm in Gott sich aufzulösen. Das Licht Gottes ergießt sich überall, von Verschiedenen wird es verschieden aufgefaßt nach ihrer Empfänglichkeit, von dem Reinen am reinsten; aber immer ist es dasselbe Licht; an einem Andern haftet es nur scheinbar. Auf keine Weise vervielfältigt sich Gott; die Kenntniß seines Wesens ist sein Wesen selbst. Sollten auf diese Weise nicht alle immaterielle Wesen, die von diesem wahrhaften Wesen eine Kenntniß haben, nur ein Wesen sein? Aber auch diese

---

1) Ebend. S. 192 f.

Gedanken erweisen sich nur als Täuschungen der Einbildungskraft, welche von einer noch nicht völlig gereinigten Seele Zeugniß ablegen. Für die Sinne, für das Körperliche gelten Vielheit und Einheit; wer von der Materie sich befreit hat, der läßt diese Gegensätze nicht mehr gelten. Der Verstand muß hier schweigen [1]). So gebraucht Ibn Tofeil seinen mystischen Streit gegen Sinn und Verstand auch gegen die Gedanken, welche ihn zum Pantheismus rufen.

Hiermit stimmt es denn überein, daß er seinen Naturmenschen auch auf der höchsten Stufe der Anschauung nicht das Wesen Gottes selbst schauen läßt, sondern nur seinen Abglanz in der Welt und die ganze Zusammensetzung der Welt von dem obersten Himmelskreise bis auf die Erde herab. Er verschweigt hier vielleicht die Erkenntniß Gottes, welche er sonst der reinsten Anschauung vorbehält [2]), aber unstreitig soll diese nicht Gott allein, sondern auch seine Werke erblicken. So werden die Ansichten geschildert, welche der Naturmensch auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung empfängt. Zunächst erblickt er ein Bild von Gottes Wesen, von Gott nicht verschieden und nicht mit ihm eins, welches der Geist der obersten Himmelssphäre ist, an Reiz und Schönheit ihm gleich [3]); alsdann sieht er weiter herab durch alle Him-

1) Ebend. S. 70; 196 ff.

2) Ebend. S. 195.

3) Nach Pococke p. 164. Vidit esse sphaerae supremae, ultra quam nullum est corpus, essentiam a materia immanem, quae non erat essentia unius veri illius, neque ipsa illa sphaera, neque tamen quid ab iis diversum, sed erat tanquam solis effigies, quae in speculo aliquo polito apparet.

Ausbildung unseres Wesens erreichen. Von den Zweifeln El-Gazali's sind bei Ibn Tofeil nur einige leichte Spuren übrig geblieben gleichsam zum Zeichen, daß diese Anschauungslehre aus ihnen erwachsen ist. Wenn dagegen jener in seiner Abwendung von der Philosophie dem positiven Glauben und der religiösen Übung sich in die Arme geworfen hatte, so findet dieser nur einige Übungen der Sufi rathsam, hält die positive Religion nur für eine Sache der blöden Menge und wendet sich dagegen wieder der Physik und Metaphysik mit entschiedener Liebe zu; denn das theoretische Leben ist ihm von einem größern Werth als das Handeln, die Anschauung aber ist die höchste Stufe der Erkenntniß. Wenn die Anschauung alle Wahrheit erblickt, warum sollen wir noch Belehrung im Koran suchen? Haben wir nicht den lautern Spiegel der göttlichen Offenbarung in unserm eigenen Innern? Von diesem Gesichtspunkte ausgehend beschreibt nun aber Ibn Tofeil die Gesichte der Anschauung ganz anders als El-Gazali. Wenn dieser da von dem liebevollen Umgange redete, welchen wir mit den Propheten, mit den Engeln, ja mit Gott unter seinem Schleier genössen, so weist das auf die Richtung seines Gemüths hin, welchem die Abstraction in allgemeinen Begriffen nicht genügt, welches die Erfahrung und das volle Leben des Einzelnen sich aneignen will; aber es beweist nun auch die Wendung dieser Lehre, wie man in diesem Gebiete der Untersuchung mit solchen Bestrebungen des Gemüths nur zu leeren Träumen der Phantasie gelangt. Eine ganz andere Gestalt haben die Gesichte des Ibn Tofeil. Da ist nicht von Engeln die Rede und von Propheten, sondern er verkehrt

zwar auch mit Geistern, aber mit Geistern, welche als Kräfte der Natur wirken und deren Begriffe auf einem wissenschaftlichen Zusammenhange der Astronomie beruhn. Die Überlegenheit dieser Lehrweise über jene wird man nicht verkennen. Es ist wahr, in beiden spielt die Phantasie, aber in jener mit leeren Bildern, in dieser mit Begriffen, denen ein wissenschaftlicher Grund nicht mangelt. Doch man wird auch eingestehn, daß eben deswegen in dieser die Zusammenstellung um so greller ist. Wird *nicht* die Wissenschaft die ihr entliehenen Begriffe wieder zurückfordern, sie dem Spiele der Phantasie entreißen? Gewiß, wenn der Philosoph, welcher einem solchen Spiele sich überläßt, einen wahren Antheil an jenen vorgeblichen Anschauungen des Weltalls nimmt, so wird er seine Kenntniß der Welt *weiter ausbilden* wollen, *und wenn er dahin strebt, so wird* er der phantastischen Anschauung entzogen wieder den gewöhnlichen Wegen wissenschaftlicher Untersuchung sich zuwenden müssen. So ist die Lehre des Ibn Tofeil nur als ein Übergang von El-Gazali zu weitern Entwicklungen der Wissenschaft anzusehn.

4. Ibn Roschd (Averroes).

Mit den Einbildungen einer geträumten Anschauung konnte der grübelnde Geist der Araber doch auf die Dauer sich nicht befriedigen. Noch hatte er nicht alles erschöpft, was ihm die Lehre des Aristoteles zu bieten schien. Mit erneuertem Eifer ging Ibn Roschd noch einmal auf diese Quelle der Arabischen Wissenschaft zurück und suchte aus ihr gründlichere Weisheit zu schöpfen.

Abu'l-Walid Muhammed Ben Ahmet Ibn Roschd wurde nach den gewöhnlichen Angaben 1105 zu Cordova geboren. Er stammte aus einer Familie, welche schon durch mehrere Geschlechter in hohen Staatsämtern gestanden hatte. Der Unterricht, welchen er genoß, führte ihn in alle Theile der Arabischen Gelehrsamkeit ein. Vorzüglich aber zeichnete er sich in der Philosophie und Medicin aus. Wärend er wie seine Vorfahren eine politische Laufbahn unter der Herschaft der Almohaden einschlug [1]), verfaßte er zu Sevilla einen großen Theil der Schriften, welche seinen Namen auf die Nachwelt gebracht haben. In seinem hohen Alter soll er nach den Überlieferungen vom Chalifen Jacub Ben Jussef El-Mansur zum Statthalter von Spanien ernannt, aber auch bald darauf wegen philosophischer Ketzerei auf den Tod angeklagt, gestürzt und verbannt und nachher noch von dem Nachfolger El-Mansur's als Leibarzt nach Marocco berufen worden sein, wo er im Jahre 1198 gestorben wäre [2]).

Unter den Arabischen Ärzten nimmt Ibn Roschd eine ausgezeichnete, aber doch nur untergeordnete Stelle ein, unter den Arabischen Aristotelikern ist er der erste. Er

---

1) Er soll unter dem Chalifen Abu Jacub Jussef Priester, Richter, Finanzminister und Leibarzt gewesen sein. Aschbach Gesch. Span. u. Port. II S. 69.

2) Wüstenfeld Gesch. d. Arab. Ärzte S. 104 f.; F. Lebrecht im Magaz. f. d. Lit. d. Ausl. 1842. Nr. 79; 83; 95 f., welcher die Unzuverlässigkeit der gewöhnlichen Erzählungen zeigt und eine kritische Untersuchung über das Leben des Averroes verspricht. Ich habe hauptsächlich seine epitome in libr. metaphysicae, seine destructio destructionis und einige kleinere Schriften gebraucht, aber auch die größern Commentare zu Rathe gezogen.

erklärte die meisten Aristotelischen Schriften in größern oder kleinern Werken, manche zwei- oder dreimal, nicht den Worten folgend, aber bemüht in den Sinn des Ganzen einzudringen. Für die geringe Empfänglichkeit seiner Zeit, über welche er sich beklagt, verfaßte er seine Auszüge [1]. Selbst aus den sehr mangelhaften Lateinischen Übersetzungen, welche wir von seinen Schriften besitzen, kann man ersehen, welche Anstrengungen er machte die Griechische Philosophie mit seiner Denkweise in Einklang zu bringen. Außer den Aristotelischen Schriften hat er auch die Republik des Platon erklärt und ist, wie andere Araber, bemüht die Platonische mit der Aristotelischen Philosophie zu verbinden. Neben diesen Erklärungen sind uns nur wenige kleinere Schriften des Ibn Roschd zugänglich. Man hat ihm eine abergläubische Verehrung des Aristoteles vorgeworfen, und in der That seine Ausdrücke zu dessen Lobe sind übertrieben [2]; man wird jedoch dabei die Ausdrucksweise des Orientalen in Anschlag bringen müssen und nicht vergessen dürfen, daß Ibn Roschd zuweilen dennoch von den Lehren des Aristoteles abweicht und alsdann den Irthum, welchen er bestreitet, nur den schlechten Übersetzungen, nicht seinem Lehrer beimißt.

Um sein Verhältniß zur Arabischen Philosophie zu beurtheilen, darf man die Stellung nicht übersehn, welche er zu dem Islam einnahm. Die Erkenntniß der Philo-

---

1) Epit. log. praef. fol. 341 col. 1 nach der Ausg. d. Arist. Venet. 1552 od. 1550.

2) Phys. prooem. fol. 3 b. Die Worte, welche Tennemann Gesch. d. Phil. VIII S. 422 aus der alten Übersetzung anführt, lauten doch in der Übersetzung des Mantinus viel gemäßigter.

sophie hält er für den höchsten Zweck der menschlichen Seele [1]. Wer sie erreichen kann, der soll sich ihr weihen und die höhere Glückseligkeit, welche sie gewährt, sich zu eigen machen. Aber sie ist nur für wenige und kommt uns nicht sogleich zu. Aus der Materie, in welche wir eingetaucht sind, folgt die Nothwendigkeit der sinnlichen Erkenntniß; daher schwinden uns mit den Sinnen auch viele Erkenntnisse und wir können deswegen die wahrscheinlichen Sätze nicht entbehren, das Zukünftige nicht wissen und bedürfen der Vorahndungen und der Prophetie [2]. Bei diesen Überlegungen kommt Ibn Roschd auf dasselbe Ergebniß, welches wir in der christlichen Philosophie oft vernommen haben. Wir müssen erst glauben, bis wir zur Erkenntniß gelangen können. Die Gewöhnung in den Tugenden des Gesetzes von Jugend an ist nothwendig; die Religion ist früher als die Philosophie; die Gesetze sind die Gründe der Tugenden. Wer aber nicht einfach dem Gesetze und der Religion sich ergeben hat, kann nicht zur Einsicht in das Gute gelangen [3]. Daher tadelt er auch die Philosophen, welche, nachdem sie zur Philosophie gekommen sind, zur Misachtung des Gesetzes beitragen, und hält auf die strengste Gesetzlichkeit ge-

---

1) Epit. met. I fol. 169 col. 1.

2) Ib. fol. 183 col. 3. Et propter imbecillitatem intellectus nostri fuerunt necessarii sensus ad ejus intellectionem. — — Neque possumus illud acquirere nisi per modum famosum (das Griech. ἔνδοξον). — — Et secundum hunc modum possunt reddi causae prophetiarum et reliquae pronosticationes futurorum.

3) Destr. destr. fol. 56 col. 1. Non est modus ad perveniendum ad scientiam, nisi postquam pervenerit ad religionem. Ib. fol. 57 col. 2.

gen *solche* Thoren. Wer sich gegen das Gesetz vergeht, der wird mit Recht bestraft; Ketzer muß man *tödten*. Für die Menge wäre die Philosophie nur Gift [1]. An die Lehre des Aristoteles sich anschließend, daß eine jede Wissenschaft ihre eigenen Grundsätze haben müsse, fordert er auch für die Religionswissenschaft solche eigenen Grundsätze. Nur gegen die falsche Auslegung derselben, wie sie von der Leichtgläubigkeit der Mauren gegeben werde, erklärt er sich auf das entschiedenste [2]. Das Gesetz ist dazu bestimmt dem Volke die Glückseligkeit zu gewähren, zu welcher es gelangen kann; niemand soll diese stören. Dabei zieht Ibn Roschd auch die Verschiedenheit der Religionen in Betracht. Er hält sie alle für wahr; sie sind aber besser oder schlechter und haben sich allmälig vervollkommnet. Das bessere Gesetz, wie es gegenwärtig gilt, sollen wir nun ergreifen. So *hätten es die Weisen gemacht, welche zu Rom das Christenthum*, so nicht minder die, welche zu Alexandria das Gesetz der Mauren angenommen *hätten* [3].

Dabei hält er nun aber den Grundsatz fest, daß die Gesetze der Religion nur für das praktische Leben sind; das speculative Leben binden sie nicht; daran zweifelt er nicht, daß die Philosophie einen höhern Standpunkt inne hat [4]. Er tadelt deswegen die Gesetzeskundigen, welche

---

1) L. l.; ib. fol. 40 col. 1 sq.; fol. 63 col. 3.

2) Ib. fol. 40 col. 3. Unter den Mauren versteht er die Ascharīten, wie aus dem Folgenden sich ergiebt. Ib. fol. 57 col. 2.

3) Ib. fol. 40 col. 3 sq.; fol. 63 col. 3.

4) Ib. fol. 56 col. 1. Haec sunt principia eorum, quae operantur, etc.

als Feinde der Philosophie sich zu erkennen geben, und hält es dem Philosophen für schimpflich im Sinn des Volkes von Gott zu reden; denn dergleichen Reden übertragen nur Menschliches auf Gott und werden dadurch zweideutig [1]). Daher läßt er sich auch nicht abhalten die Grundsätze des Gesetzes zu prüfen. Den Wunderbegriff läßt er zwar gelten, aber gegen die Störungen, welche derselbe in der Physik anrichten könnte, legt er ohne Bedenken Einspruch ab. Wenn die Motakhallim das Naturgesetz nur als Gewohnheit gelten lassen wollten, so erinnert er dagegen, daß Gott keine Gewohnheiten annimmt, daß auch der Natur keine Gewohnheit zukomme, sondern nur der veränderlichen Seele [2]). Der Prophet ist ein Mensch, welcher nicht Unmögliches möglich machen, nicht das Gesetz der Menschheit brechen kann, sondern selbst an das Gesetz der Menschheit gebunden ist. Was ihn zum Propheten macht, ist allein, daß er Verborgenes weiß und das Gesetz giebt, welches zum Heil der Menschen nöthig ist. Die Erkenntniß des Verborgenen aber kommt ihm in demselben Wege zu, wie andern Menschen, vermittelst des thätigen Verstandes, welcher dem Gesetze Engel heißt [3]).

Diese Grundsätze sind der Lehre des Ibn Tofeil sehr nahe verwandt. Doch weichen sie von ihr darin ab, daß sie die praktischen Übungen unter dem Gesetze für eine nothwendige Vorstufe zur Philosophie ansehn und die Nothwendigkeit des Gesetzes darauf gründen, daß unser

1) Ib. prooem.; fol. 33 col. 4; epit. met. fol. 185 col. 4.
2) Destr. destr. fol. 56 col. 1; col. 3 sq.
3) Ib. fol. 56 col. 1 sq.

Verstand beschränkt und *in die Materie eingetaucht* ist. Dies weist darauf hin, daß Ibn Roschd jener Vereinsamung und Zurückziehung des Verstandes in sich selbst, von welcher Ibn Tofeil die vollkommene Anschauung der Wahrheit erwartete, nicht geneigt ist. Nach seiner Ansicht gehören wir in unserm gegenwärtigen Leben zu den materiellen Dingen und die Materie führt die Nothwendigkeit neben dem Guten mit sich. Nur ein beschränktes Dasein kommt uns daher zu. Obgleich das edelste Wesen unter dem Monde, ist der Mensch nur ein Mittleres zwischen Vergänglichem und Ewigem. In der Ordnung der Dinge liegt es, daß ein jedes nur sich selbst unmittelbar und vollkommen erkennt, weil es eins und dasselbe mit sich ist und nichts vollkommen erkannt werden kann, mit welchem das Erkennende nicht eins *und dasselbe* ist [1], daß aber auch das Niedere *mit dem Höhern* durch eine gewisse Analogie zusammenhängt und vermittelst derselben auch das Höhere zu erkennen vermag. Es ist dies eine Erkenntniß durch Vergleichung, und alle himmlische Wesen bedürfen derselben, um wie viel mehr wir Menschen, welche wir auf einer viel tiefern Stufe des Daseins stehen. Nur Gott erkennt nichts durch Vergleichung [2].

---

1) *Epit.* met. fol. 183 col. 4. Impossibile namque est ipsa intelligere aliquid, cum quo non identificentur. Ib. fol. 185 col. 2 sqq.

2) Ib. fol. 183 col. 4. Et si quid intelligimus de his principiis, illud quidem intelligimus secundum analogiam. — — Eodem quoque modo comprehensionis intellectus agentis subjectum est essentia sua, et si quid intelligit de suis principiis, id secundum comparationem intelligit et sic sequitur res de se-

Demnach verspricht uns Ibn Roschd keine Versenkung in den Verstand der Gestirne, vielweniger Einerleiheit mit Gott. Die Wissenschaft, welche Gott hat, ist von einer Art, welche kein Anderer einsieht, als er selbst [1]). Doch schneidet er uns auch die Erkenntniß des Höhern nicht ganz ab; er hält vielmehr an der wissenschaftlichen Untersuchung fest, welche dem Standpunkte des Menschen gemäß ist.

Gewiß darf man es ihm nicht gering anschlagen, daß er so die phantastischen Vorstellungen von einer übermenschlichen Entzückung beseitigt, welche wir bei den Arabischen Philosophen fast durchgängig verbreitet gefunden haben. Doch würde das wenig austragen, wenn dagegen den Anforderungen der Wissenschaft Abbruch geschehen sollte. Dergleichen will jedoch Ibn Roschd nicht zulassen. Vielmehr in der Wissenschaft überhaupt ist ihm alles in der Welt gegründet, nemlich in der Wissenschaft, welche Gott hat; nur unsere gegenwärtige menschliche Wissenschaft reicht in vielen Dingen nicht aus diesen allgemeinen Grund zu erkennen, ist aber doch in allen Stücken mit der göttlichen Wissenschaft in Zusammenhang und beruht nur darauf, daß wir die Wissenschaft Gottes, wie sie den Dingen der Welt ihr Dasein verleiht, zu erkennen vermögen [2]). Nur dadurch sind die natürlichen Dinge erkennbar, daß sie auf

---

cundo et tertio, donec res desinat ad primum principium, cujus quidem proprium est nihil intelligere comparative.

1) Destr. destr. fol. 48 col. 4.

2) Ib. fol. 45 col. 2. Sed credimus, quod omne id, quod est in mundo, est ex scientia, licet deficiant vires nostri ingenii in multis eorum. Ib. fol. 57 col. 4.

Gedanken Gottes beruhen, des Künstlers, welcher sie hervorgebracht hat. Wir müssen sie wie Kunstwerke erkennen. Daß die Materie erkennbar ist hat sie nicht daher, daß sie Materie ist, sondern weil sie eine Wirklichkeit erhält, welche von ihr ausgesagt werden kann [1]). Er zweifelt daher auch nicht, daß die, welche nur Sinnliches annehmen, die Wissenschaft von Grund aus aufheben, weil das Sinnliche, in beständiger Veränderung der Wissenschaft nicht Stand hält. Die Aufgabe der Wissenschaft ist ihm dagegen die übersinnlichen Ideen zu erkennen, welche der Werkmeister in den sinnlichen Stoff gelegt hat [2]).

Die angeführten Sätze lassen schon erkennen, daß wir das Gerüst des Weltsystems bei ihm fast in derselben Weise wiederfinden werden, wie es von den übrigen Arabischen Aristotelikern vorausgesetzt wurde. Die beiden äußersten Enden desselben sind *die erste Materie* und Gott. Nach der Weise des Aristoteles verwirft Ibn Roschd die Annahme einer unendlichen Reihe von Ursachen, weil es sonst keine Wissenschaft geben würde. Bei Zwischenur-

1) Epit. met. fol. 173 col. 3 sq. Nam accidit rebus per artem confectis, quod intelligantur ab illo, qui non operatur eas, propterea quia sunt ordinatae ab intellectu, qui est ipsa forma existens in anima artificis, aliter enim essent intellectae per accidens. Et similiter etiam res se habent in natura et in rebus naturalibus. Hinc apparet generatim, quod dantur formae separatae, quae sunt causa, ob quam ipsa substantia sensibilis est intelligibilis. — — Quod autem materia sit intelligibilis, non habet ex eo, quod est materia; nam res ideo est intelligibilis, quia est in actu; sed si intelligimus ipsam, continuo illud fit per attributionem.

2) Ib. fol. 173 col. 4 sq. Hier wird Kratylos bestritten und angeführt, daß Platon gegen ihn seine Ideenlehre ausgebildet habe.

sachen dürfen wir nicht stehen bleiben; wir müssen einen Anfang und ein Ende der Forschung annehmen [1]). Die Materie muß vorausgesetzt werden, denn sie wird von der wirkenden Ursache nicht hervorgebracht. Aus nichts wird nichts; eine jede Veränderung verlangt ein Subject, welches sich verändert; das ist im Allgemeinen die Materie. Aber ebenso muß die wirkende Ursach vorausgesetzt werden; das Wesen der Dinge ist ewig, weil ein jedes Wesen oder eine jede Form nur durch eine andere schon vorhandene Form derselben Art hervorgebracht wird. Nur die Individuen werden, welche aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Form und Materie dagegen, schlechthin für sich gefaßt, sind einfach und können daher, wie Aristoteles lehrt, nur durch Analogie erklärt werden; diese ist das reine Vermögen zu sein ohne alle Wirklichkeit, jene dagegen die Wirklichkeit, welche den Dingen ihre wesentlichen Unterschiede gewährt, so daß wir auch allein in den wesentlichen Unterschieden die wahren Formen der Dinge zu erblicken haben, obgleich wir oft genöthigt sind, weil uns die wesentlichen Unterschiede der Dinge entgehen, an deren Stelle Accidenzen der Dinge zu setzen [2]). Wenn wir nun aber das Zusammengesetzte aus dem Einfachen zu erklären haben, so müssen wir auf die reine Form und die reine Materie zurückgehen.

Die reine Form ist Gott. Über ihn äußert sich Ibn Roschd in der gewöhnlichen Weise. Nur eine reine Form dürfen wir anerkennen, weil wenn mehrere dergleichen

1) Ib. fol. 180 col. 2 sqq.

2) Ib. fol. 173 col. 4; 175 col. 1; col. 3; 177 col. 3; de subst. orbis fol. 3 col. 1 sq.

wären, sie von einer Gattung umfaßt werden und also eine Materie haben würden. Er geht von der überschwenglichen Einheit Gottes aus, welche gefordert wird, weil in seiner vollkommenen Wissenschaft das Erkennende und das Erkannte einander schlechthin gleich sein müssen. Nur in dem, was die Fähigkeit (dispositio) zum Erkennen und zum Erkanntwerden hat, sind Verstand, Verstehendes und Verstandenes von einander verschieden, im wirklichen Sein sind alle drei dasselbe; Gott aber kommt keine *Fähigkeit*, sondern nur wirkliches Sein zu. Sein Wirken und *sein* Wissen sind eins; alle Attribute, welche wir ihm beilegen können, sind dasselbe. Er ist wahrhaft Verstand und nicht, wie Platon lehrte, über dem Verstand [1]. Substanz wird er zwar genannt, aber nicht ohne an die Zweideutigkeit des Wortes *dabei zu* erinnern [2]. Da sein *Wesen*, *sein Wissen* und sein Wirken *eins und ewig* sind, *so dürfen* wir nicht daran denken, daß er einmal *die* Materie zu bilden angefangen haben sollte, vielmehr ist die Welt, seine Schöpfung, von Ewigkeit her. Er ist weder ruhend, noch beweglich; aber weil es besser ist, daß die Körper bewegt werden, bewegt er sie durch das Verlangen, welches er in ihnen erregt. Von der Welt verschieden, ist er doch weder in der Welt, noch *außer ihr*, vielmehr alles Seiende ist nur er. Er erkennt, aber er erkennt nur sich, die vollkommene Einheit; wenn er etwas anderes erkennte, so würde er von

1) Epit. met. fol. 176 col. 3. Unum, — ut transcendens ad ens. Ib. fol. 180 col. 4; de anim. beat. fol. 65 col. 4 sq.; destr. destr. fol. 34 col. 2; 35 col. 3 sq.; 57 col. 3.

2) Epit. met. fol. 183 col. 4.

demselben bestimmt werden; wenn er die Dinge in gemeiner Weise erkennte, wie sie von uns erkannt werden, so würde er veränderlich sein [1]).

Wenn wir hierin nur Wiederholungen schon ausgebildeter Lehren finden, so ist es etwas Anderes mit seiner Lehre von der Materie. Zwar auch sie will er allein im Sinn des Aristoteles vortragen; aber indem er dessen Gedanken verfolgt, kommt er zu Ergebnissen, welche unstreitig den Werth eigenthümlicher Gedanken in Anspruch nehmen können. Sein Ansehn ist auf die Erklärung der natürlichen Erzeugung gerichtet; denn die Schöpfung aus dem Nichts verwirft er, findet aber auch nöthig die Art, wie Formen in der Materie im Wege der Natur hervorgebracht werden, von der Art zu unterscheiden, wie solche Formen durch Kunst sich bilden. Das Bild also, an welchem Aristoteles seine Lehre über den Gegensatz zwischen Form und Materie sich entwickelt hatte, genügt ihm nicht. Denn die Kunst bildet nur das Äußere, die Oberfläche der Materie; die Natur aber dringt in das Innerste derselben ein; jene kann an verschiedenen Materien dieselbe Form hervorbringen, diese dagegen verlangt für ihre Bildungen eine passende Materie, welche für jede besondere Form eine besondere, von durchaus bestimmter Art sein muß [2]). Die Form dürfen wir nicht als eine Erfindung der hervorbringenden Ursache ansehn, sonst würde eine

---

1) Ib. fol. 180 col. 1; 181 col. 4; 183 col. 3; 184 col. 1; destr. destr. fol. 20 col. 4; fol. 38 col. 1; col. 4; fol. 50 col. 2; fol. 53 col. 2; fol. 57 col. 3.

2) Met. VIII fol. 103 col. 2.

Schöpfung aus dem Nichts stattfinden [1]). Vielmehr bei der natürlichen Erzeugung liegt die Form dem Vermögen nach in der Materie schon vor der Erzeugung, und die Hervorbringung eines natürlichen Dinges, so wie eine jede natürliche Entwicklung der Dinge ist daher nichts anderes, als daß die in der Materie liegenden Formen aus ihr hervorgezogen werden [2]). Ibn Roschd entzieht sich dadurch der Meinung, daß die Form in der Materie nur etwas Äußerliches wäre [3]). Er vergleicht seine Lehre mit der Lehre des Anaxagoras, daß die Entstehung jeder Art nichts anderes sei, als das Hervorgehen der in der Mischung der Dinge verborgenen Eigenschaften derselben durch Entmischung, und findet, daß sie von dieser nur dadurch abweicht, daß sie die Eigenschaften oder Formen der Dinge nicht als etwas Wirkliches *in* der Materie *setzt*, sondern nur als der *Möglichkeit nach* in ihr vorhanden, doch schon angelegt und vorherbestimmt. Darauf beruht es, daß eine jede Hervorbringung in der Materie nicht etwa aus einem Dinge zwei macht, sondern weiter nichts ist, als daß ein Ding seiner bloßen Möglichkeit enthoben und zu der Vollendung gebracht wird,

---

1) *Ib.* XII fol. 143 col. 3. Agens non invenit formam creando eam, quoniam, si creasset eam, tunc aliquid fieret ex nihilo.

2) Ib. VIII fol. 105 col. 3. Non enim est hoc aliud causatum ab agente ab eo, in quod agit, sed illud idem, scilicet quod est sphaera in potentia, fit sphaera in actu, cum agens extrahit ipsum de potentia in actum. Ib. XII fol. 143 col. 2.

3) L. l. Non est agens, quia adducit in illam materiam aliquid extrinsecum.

welche ihm gebührt [1]). An die Lehre des Aristoteles, daß die Materie der Dinge nur das in ihrem Vermögen Liegende ist, schließt sich diese Ansicht auf das Genaueste an. Ibn Roschd folgert aber daraus, daß für eine jede bestimmte Form eine bestimmte Materie vorhanden sein müsse, aus welcher allein sie hervorgebracht werden könne. Wenn die Materie verschieden ist, so wird auch eine verschiedene Form werden. Wäre das nicht, so würde aus allem alles werden und die Materie würde müßig sein [2]). Man sieht, daß diese Lehre der Materie einen viel größern Einfluß auf die natürliche Entstehung der Dinge zuschreibt, als die Lehren der frühern Arabischen Aristoteliker. In der Materie liegen schon alle Keime des Daseins, welches aus ihr hervorgehn soll; nur was in der Materie schon angelegt ist, kann die wirkende Ursache aus ihr hervorziehen. Daher findet Ibn Roschd sogar die Seele in ihr verborgen; wäre sie es nicht, so würde sie nicht zur Wirklichkeit gebildet werden können [3]).

Diese Umwandlung des Begriffs der Materie ist ent-

---

1) L. l.; ib. VIII fol. 105 col. 3. Est igitur hic aliquid unum, quod primo est in potentia et post transfertur de potentia in actum. Translatio enim ejus non largitur ei multitudinem, sed perfectionem in esse.

2) Phys. VIII fol. 176 col. 3. Quando materia fuerit diversa, diversabitur et forma, et si non, non essent hic materiae propriae et formae propriae et tunc quodlibet generaretur a quolibet et in quolibet, et tunc universaliter materiae essent otiosae et superfluae.

3) Met. XII fol. 143 col. 3. Generans igitur animam non est dicere, quod ponit animam in materia, sed quod extrahit id, quod est esse anima potentia, ad esse animam in actu.

scheidend für das System. Von der einen Seite betrachtet darf sie den Werth einer Fortbildung der Aristotelischen Lehre in Anspruch nehmen. Was in dieser versteckt gelegen hatte, daß die Materie, welche zur natürlichen Erzeugung benutzt wird, doch immer schon in ihrem Vermögen die bestimmten Keime der Wirklichkeit hat, das spricht sie ohne alle Zweideutigkeit aus, indem sie die ungenügende Vergleichung der Natur mit der Kunst beseitigt. Dadurch spricht sich ihr vorherschend physischer Charakter aus. Aber von der andern Seite darf man auch nicht übersehen, daß indem der Materie schon alle Keime des bestimmten Daseins beigelegt werden, die Lehre viel entschiedener zum Dualismus sich hinneigt, als dies die Aristotelische Lehre thut; denn unstreitig kann Ibn Roschd nicht mit demselben Rechte die Materie *als das Nicht-Seiende* bezeichnen, wie Aristoteles.

Zwischen den beiden äußersten Enden, der reinen Form und der reinen Materie, liegt nun alles, was der Welt angehört, in der Mitte. Diese in ihrer Ordnung mit allen ihren Theilen und aus ihren Ursachen zu erkennen ist die Aufgabe unseres Verstandes [1]. Alles in der Mitte Liegende ist aber zusammengesetzt und zwar um so weniger einfach, je weiter es sich vom ersten Princip entfernt. Denn zwar verleiht Gott allem die Einheit, welche ihm eigenthümlich ist; aber in allem, was von einem Höhern abhängig ist, ist doch ein Doppeltes nothwendig, weil es nicht allein, wie das Erste, seines eigenen Wesens, sondern auch des Höhern sich erfreut, von welchem es ab-

1) Epit. met. fol. 183 col. 3.

hängt [1]. Nur die erste Ursache ist vollkommen, keiner Vielheit theilhaftig, durchaus einfach und unveränderlich in jeder Weise; was dagegen einer Ursache unterworfen ist, muß auch mit einem Vermögen behaftet und zusammengesetzt sein und kann sich dem Werden nicht gänzlich entziehen. Alles ist daher nur unvollkommen in Verhältniß zum höchsten Princip. Ganz wie Avicebron zweifelt auch Ibn Roschd nicht selbst den höchsten Kräften der Welt Materie beizulegen [2]. Das Vollkommene kann aber nur in verschiedenen Graden in dem vorhanden sein, was an der Materie und mithin am Vermögen Theil hat, weil eine nach Graden fortschreitende Ausbildung dem, was Vermögen hat, nothwendig ist [3]. Daher geht auch Ibn Roschd darauf aus die Welt als eine Reihe von Graden der Dinge sich zu denken, welche, so wie sie von der obersten Ursache heruntersteigen, so auch wieder als hinaufsteigend zu ihr gedacht werden können. Je tiefer aber ein Wesen in der Reihe der Gründe steht, um so mehr bedarf es auch zu seiner eigenen Erkenntniß der Erkenntniß der höhern Gründe, weil alles nur aus seinen Gründen erkannt wird, und muß also auch um so mehr eine Menge von Erkenntnissen in sich aufnehmen [4].

Unter den Graden der weltlichen Dinge wird nun auch wieder ein höchster verlangt, durch welchen die niedern Grade mit dem obersten Grunde zusammenhängen.

---

1) Ib. fol. 182 col. 1; 184 col. 1; destr. destr. fol. 25 col. 1 sq.

2) Epit. met. fol. 171 col. 2.

3) De subst. orb. 5.

4) Epit. met. fol. 183 col. 3.

Der Himmel übernimmt diese vermittelnde Rolle und verbindet das Vergängliche mit dem Ewigen [1]. Dies ist ihm das Philosophische im Begriff des Himmels. Seine Annahmen über die Zusammensetzung desselben und über die Ordnung der Welt schließen sich zwar auch an das gewöhnliche astronomische System der Araber an; er betrachtet es aber nur als etwas durch die Erfahrung Gegebenes und der Philosophie Fremdes und denkt sich den Himmel trotz seiner Zusammensetzung aus verschiedenen Sphären von seinem äußersten Umkreise an bis zu dem Feuerkreise herab nur als ein belebtes Wesen und die einzelnen Gestirne nur als dessen Glieder. Seine Bewegung in verschiedene Bewegungen sich zerlegend ist doch nur ein Leben, welches wir nur in unserm Verstande in verschiedene Theile sondern [2]. Dies hindert jedoch nicht ein Edleres und ein Unedleres, *einen* Beweger und ein Bewegtes *in ihm zu unterscheiden* [3]. Durch das Unedlere, *welches in ihm ist*, durch seine körperliche Masse ist er geeignet auf den Erdkreis zu wirken, weil er mit ihm etwas gemein hat [4].

Wenn nun aber hierin Ibn Roschd an die Lehre des Avicebron sich anschließt, so findet sich doch auch das Bestreben bei ihm wie bei den frühern Arabischen Aristotelikern das Wesen des Himmels über die materiellen Beschränkungen zu erheben, welchen die irdischen Dinge un-

---

1) Ib. fol. 178 col. 1.

2) De animae beat. 1; epit. met. fol. 182 col. 2; destr. destr. fol. 32 col. 3.

3) Epit. met. fol. 184 col. 2.

4) De subst. orb. 2 fol. 4 col. 4.

9 *

terworfen sind, und er unterscheidet sich hierin von seinen Vorgängern nur dadurch, daß er genauere Unterschiede zwischen der Materie des Himmels und der irdischen Dinge zu gewinnen sucht. Wenn der Himmel auch ohne Werden nicht gedacht werden kann, so ist sein Werden doch nur seine ewige Bewegung; seine Qualität und seine Quantität dagegen sind keiner Veränderung unterworfen. So wie wir zuletzt auf einen unbewegten Beweger zurückkommen müssen, so müssen wir auch zwischen ihm und den sich verändernden Dingen ein unverändertes Veränderndes annehmen, welches in derselben Qualität beständig verharrt, nur in derselben Weise beständig im Kreise bewegt wird, welches daher auch wohl thätige, aber nicht leidende Qualitäten hat [1]). In einem gewissen Sinne behauptet nun Ibn Roschd sogar der ewige Himmel und die vergänglichen Dinge hätten nichts mit einander gemein, auch Materie und Körper könnten dem Himmel nicht in eigentlichem Sinne zugeschrieben werden, ein Punkt, auf welchen er großes Gewicht legt und über welchen er erst nach langem Nachdenken das Richtige gefunden zu haben gesteht [2]). Wenn die Materie als das Subject des Entstehens und Vergehens gedacht wird, so kommt sie dem Himmel nicht zu, weil er weder entstanden, noch vergänglich ist; nur sofern die Materie im weitern Sinn genommen wird, als Subject überhaupt, so daß auch die Veränderung des Orts dazu gezogen wird,

---

1) De subst. orb. 2 fol. 5 col. 1 sq.; in met. VIII fol. 103 col. 4.

2) De subst. orb. 3 fin. Aeternum et non aeternum non communicant in aliquo omnino.

müssen wir dem Himmel Materie beilegen [1]. In diesen Bestimmungen liegt es noch, daß die Materie des Himmels und der irdischen Dinge verschiedene Arten derselben Gattung sind; aber auch hiermit ist Ibn Roschd nicht zufrieden; er sucht vielmehr eine andere Lehre geltend zu machen, welche von einer weitern Bedeutung für sein ganzes System ist. In den Unterschieden der Arten, welche derselben Gattung angehören, liegt kein Gradunterschied; es giebt unter ihnen nichts Höheres und Niederes, nichts Früheres und Späteres. Aber einen solchen Unterschied haben wir zwischen der Materie des Himmels und der irdischen Dinge anzuerkennen; denn sie verhalten sich wie Ursach und Wirkung zu einander; jene ist höher als diese. Wir finden einen solchen Unterschied auch in andern Dingen, welche wir mit *demselben* Begriff zu bezeichnen pflegen. Das Feuer z. B. *nennen* wir warm; aber *es ist vielmehr die Ursach aller* Wärme und geht

---

1) Ep. met. fol. 175 col. 3. Patet ergo, quod, cum dicitur materia de corporibus coelestibus et de corporibus generabilibus et corruptibilibus, dicitur quodam aequivocationis modo. Duo ergo sunt genera materierum unum scilicet, quod est subjectum transmutationis substantiae et proprie nominatur materia; alia *vero est* subjectum aliarum transmutationum et nominatur proprie, *ut plurimum*, subjectum. De subst. orb. 6. Doch findet sich im Sprachgebrauch hierüber Verwirrung. Die Materie des Himmels soll gar kein Vermögen haben. In metaph. VIII fol. 103 col. 4. Sie wird hier Körper genannt, wärend an andern Orten das Gegentheil steht. Selbst Subject soll sie nicht heißen. De subst. orb. 1 fol. 3 col. 4. Der Himmel ist nicht aus Materie und Form, sondern aus Körper und Form zusammengesetzt. Metaph. l. l. Man darf hiervon wohl einiges auf die Verwirrung der Übersetzungen schieben, aber schwerlich alles.

allen übrigen warmen Dingen dem Begriffe nach vorher. Solche Unterschiede nennt nun Ibn Roschd Unterschiede nach dem Frühern und Spätern. Auch auf die Materie des Himmels und der irdischen Dinge finden sie ihre Anwendung. Die Materie des Himmels heißt nur deswegen Materie, weil sie Ursache aller Materie ist. Zwischen beiden Materien ist ein Unterschied dem Frühern und dem Spätern nach [1]).

Wenn nun aber Ibn Roschd auf solche Weise den Begriff des Himmels über das Maß der sinnlichen Dinge zu erheben sucht, so strebt dies dahin seine geistige Natur außer aller Berührung mit den Unvollkommenheiten der Welt sich zu denken. Wir haben dem Himmel eine Seele beizulegen, weil er sich selbst bewegt. Zwar hängt seine Bewegung von dem ersten Beweger ab, aber nur von dem Verlangen, welches er nach Gott hat, rührt seine Bewegung her, er bewegt sich also selbst durch sein eigenes Verlangen. Verlangen jedoch beruht auf Erkenntniß und Verstand, und der Himmel muß deswegen nicht nur Seele, sondern auch Verstand haben [2]). Durch diesen hängt er mit Gott zusammen und ist er das verbindende Glied zwischen Gott und Welt, weil alle Wirklichkeit oder Form vom Verstande des Himmels ausgeht. Ihm darf nichts unbekannt sein; vielmehr sind Verstand und Verstandenes in ihm

---

1) De an. beat. 1; de subst. orb. 1; 2 fol. 5 col. 1. Zur Erklärung des Sprachgebrauchs vergl. destr. destr. fol. 43 col. 1; ep. metaph. fol. 183 col. 1; in metaph. VIII fol. 101 col. 3.

2) De subst. orb. 4; ep. met. fol. 181 col. 3.

eins, Sein und Denken dasselbe [1]. Der Himmel erkennt nicht durch einen seiner Theile, wie der Mensch; er erkennt besser als die Seele; alles erkennt er aus seinen Ursachen [2]. Sorgfältig entfernt Ibn Roschd jeden Gedanken an irgend eine Unvollkommenheit dieses Verstandes. Es ist einer der Hauptpunkte seines Streits gegen die frühern Arabischen Aristoteliker, besonders gegen Ibn Sina, daß er nicht zugeben will, dem Himmel komme Einbildungskraft zu; denn die Einbildungskraft hängt mit dem Sinn zusammen und dient daher nur zur Erhaltung der vergänglichen Dinge. Dem Verstande des Himmels wohnt dagegen eine unendliche Kraft bei, weil er die unendliche Bewegung der Welt regiert; eben deswegen muß er ohne Materie sein, denn der Materie kann immer nur eine endliche Kraft beiwohnen [3]. Durch seine Einheit bildet diese Welt die *Einheit einer Herschaft, eines Reiches* [4]. Man wird es als keine Beschränkung ansehn, daß ihm die Erkenntniß des Besondern abgesprochen wird; denn diese Erkenntniß würde Einbildungskraft voraussetzen. Aus demselben Grunde, aus welchem Ibn Roschd Gott die Erkenntniß des Niedern in diesem selbst absprach, damit er nicht abhängig in seinem Denken von der niedern Welt erschiene, aus demselben Grunde kann

1) De *subst.* orb. 1 fol. 4 col. 1; ep. met. fol. 183 col. 3; de an. beat. 4 fol. 65 col. 3; ep. de comm. int. abstr. c. hom. fol. 67 col. 3.

2) De subst. orb. l. l.; ep. met. fol. 183 col. 2.

3) De subst. orb. 2 fol. 4 col. 3; 3 fol. 5 col. 2; ep. met. fol. 181 col. 3; 182 col. 3.

4) Ep. met. fol. 182 col. 4; 183 col. 2; destr. destr. fol. 24 col. 2 sq.

er dem Verstande des Himmels auch nicht die Erkenntniß der einzelnen Dinge in ihnen selbst zugestehn. Auch die Erkenntniß des Allgemeinen kann er ihm nicht beilegen; er behauptet vielmehr, daß er in einer Weise erkenne, welche über den Gegensatz des Besondern und des Allgemeinen hinausgehe, so wie auch Gott eine solche Erkenntniß beigelegt wird [1]). Alles Erkennen ist nur in einer Richtung auf sich oder auf das Höhere; die höhern Wesen erkennen das Niedere nicht aus ihm, sondern aus seinen höhern Ursachen. Hierauf beruht die Lehre, welche dem Ibn Roschd und andern Arabischen Aristotelikern oft zum Vorwurf gemacht worden ist, daß die Vorsehung Gottes und der höhern Mächte auf das Einzelne sich nicht erstrecke. Sie hat einen ganz unverdächtigen Charakter. Nur vor sinnlich groben Vorstellungen von einer zeitlich erkennenden Vorsehung soll sie warnen. Die Vorsehung für das Einzelne giebt sie sogar zu, nur daß sie nicht ausgehen soll von der Erfahrung des Zeitlichen, sondern nur von der Erkenntniß der Ursachen. Sogar das Übel welches die niedern lebendigen Wesen trifft, wissen die höhern Mächte und suchen dagegen zu schützen, aber ihre Erkenntniß desselben und ihre Sorge dafür rührt nicht daher, daß es eintritt, sondern nur aus der unveränderlichen Wissenschaft, welche den höhern Wesen beiwohnt; denn es ist unmöglich, daß etwas von einem erkennenden Principe ausgehe und daß dieses jenes nicht erkenne [2]).

1) Destr. destr. fol. 27 col. 4; 54 col. 2; 55 col. 1.

2) Ep. met. fol. 183 col. 3. Sed falsum est, quod procedat aliquid a cognoscente, inquantum est cognoscens, et non cognoscat illud. Ib. fol. 185 col. 2 sqq.

Man darf nicht vergessen, daß alle diese Bestimmungen über die höhere Natur, von welchen die Dinge unter dem Monde abhängen, doch nur gemacht werden um die Erscheinungen der Menschenwelt zu begreifen. Bei der Betrachtung derselben läßt Ibn Roschd den Gedanken an die Forderungen der Wissenschaft nicht außer Augen. In *allen* Dingen ist eine göttliche *Absicht*, welche im Allgemeinen darauf ausgeht, daß die Formen, welche der Gattung nach ewig sind, wie das Allgemeine, zu einer höchsten individuellen Form aufsteigen sollen um in ihr alles zu erreichen, was ihrer Natur nach möglich ist [1]. Von den irdischen Dingen ist diese individuelle Form der menschliche Verstand, welcher dazu bestimmt ist alle göttliche Formen sich anzueignen, so weit es die vergängliche Natur der Dinge unter dem Monde *gestattet*. Sie gestattet jedoch nur zu *erkennen in der Weise des Vergänglichen, von dem Höhern* dazu bestimmt, von ihm empfangend. In dieser Weise soll der menschliche Verstand alles erblicken, nicht allein sich selbst, sondern auch das Höchste, den thätigen Verstand, und in ihm auch das Niedere, als in dessen Ursache, also auch das, was nicht erkennbar ist in sich, weil es ohne Verständniß seiner selbst ist [2]. Denn der Verstand allein ist verständlich. Indem nun der menschliche Verstand vom thätigen

1) De an. beat. 4 fol. 66 col. 1.

2) Ib. fol. 65 col. 4. Intellectus intelligit agens primum et omnia secunda et se ipsum et similiter, quae non sunt actu intelligibilia, reducit ad intelligibilia actu. — — Verbi gratia lapis et terra nascens sunt intelligibilia, id tamen, quod ex eis intelligitur, non intelligit.

Verstande empfängt, wird er mit dem thätigen Verstande verbunden und alsdann sind Erkanntes, materieller und thätiger Verstand eins [1]. So dient der menschliche Verstand zur Erfüllung der Grade zwischen den gewordenen Dingen und dem Ewigen, nimmt aber auch eben deswegen die ganze Fülle und Ordnung der Welt in sich auf, welche daher auch von der andern Seite im thätigen Verstande eben so vollständig ausgedrückt sein muß [2].

Eine besondere Sorgfalt wendet nun Ibn Roschd darauf die Natur unseres Verstandes und seiner Verhältnisse in der Welt zu erforschen. Im Menschen unterscheiden wir Körper und Seele, welche wie Materie und Form, Vermögen und wirkliche Thätigkeit sich zu einander verhalten. Keins von diesen beiden kann vergänglichen Dingen fehlen [3]. In der Seele aber sind wieder Sinn und Verstand zu unterscheiden, von welchen jener das Sinnliche, dieser das Übersinnliche, Intelligible erkennen soll.

---

1) Ib. fol. 66 col. 1. Nam erit tunc intelligens intellectus materialis; res intellecta est (l. et) agens et intellectus erit intellectus materialis, et haec sunt unum in esse et tria in dispositione.

2) Epist. de intell. fol. 67 col. 4; epit. met. fol. 183 col. 3. Et quia intellectus noster in actu nihil aliud est; quam comprehensio ordinis et rectitudinis existentis in hoc mundo et in qualibet ejus parte et cognitio cujuslibet rei in eo existentis per suas causas propinquas et remotas ita, quod cognoscat totum universum, sequitur ergo de necessitate, quod quiditas intellectus agentis hunc nostrum intellectum nihil aliud est, quam comprehensio harum rerum.

3) Ib. fol. 175 col. 2; 176 col. 1. Die Seele wird auch Substanz und actio oder perfectio corporis genannt. Met. VIII fol. 101 col. 3.

Jenes ist nur das Zeichen der Sache, dieses die Sache selbst [1]). Die Nothwendigkeit den Verstand vom Sinn zu unterscheiden sucht Ibn Roschd auf verschiedene Art zu beweisen. Nur das Wichtigste davon heben wir aus. Der Sinn ist ausgebreitet im Körper, das kann aber der Verstand nicht sein, weil er sonst außer Stande sein würde mehrere und entgegengesetzte Formen zu vereinen, wie er doch muß, wenn alles zu erkennen seine Bestimmung ist. Daher darf auch unser Denken nicht an das Gehirn gebunden sein [2]). Vorzüglich aber legt Ibn Roschd darauf Gewicht, daß unser Verstand sich selbst erkennt, welches dem Sinne nicht gelingt, weil er eine im Körper gebundene Kraft ist, deren Thätigkeit immer nur auf ein Äußeres gehen kann [3]). Man kann sagen, hierauf beruht ihm die Summe seines Begriffs vom Verstande; denn in der Selbsterkenntniß *findet* er *alle* Erkenntniß. Er *beruft sich* dafür *auf* den Spruch des göttlichen Gesetzes: Erkenne dich selbst und du wirst deinen Schöpfer erkennen, und erblickt deswegen auch die Grundsätze für die Erkenntniß der höhern Wesen in der Lehre von der Seele [4]). Nicht weniger beruht ihm hierauf die wahre Vereinigung des materiellen mit dem thätigen Verstande.

---

1) Epit. met. fol. 175 col. 2. Esse intelligibile est sensibile eo, quod notificat ipsum et facit intelligere quiditatem ejus; hinc dicitur, quod intelligibile ipsius rei est ipsa res.

2) De an. beat. 2 fol. 4 col. 2; destr. destr. fol. 60 col. 4.

3) De an. beat. l. l. Si esset haec virtus in corpore, — — non apprehenderet se ipsam, quia vides formas sensibiles materiales non se ipsas apprehendere et finis esse earum est apprehensio alterius rei a se.

4) Epit. met. fol. 182 col. 3.

Dem thätigen Verstande kommt es nothwendig zu sich selbst zu erkennen; es ist dies seine Eigenthümlichkeit und das Eigenthümliche kann mit dem Subjecte, welchem es eigenthümlich ist, in der Umkehrung der Sätze gewechselt werden; daher erkennt der reine abstracte Verstand sich selbst, und umgekehrt ist auch, was sich selbst erkennt, reiner abstracter Verstand [1]). Es fließen hieraus aber auch die Sätze, daß der Verstand an keinem Subjecte hafte und daß auch nicht einmal die Seele als wahres Subject des Verstandes gedacht werden dürfe, daß er ein reines Vermögen ohne alle weitere Grundlage sei [2]). Was nun von der Materie des Himmels gelehrt wurde, das gilt auch vom Verstande; materiell und empfangend wird er nicht in derselben Bedeutung genannt, wie der Sinn, sondern nur nach dem Frühersein, welches der Ursache zukommt. Eben so wenig darf ihm ein Leiden in eigentlichem Sinn zugeschrieben werden, weil nichts von sich selbst leiden kann und das Erkennen kein Leiden ist. Auch soll er nicht verändert werden, sondern indem er erkennt, nur das in ihm zur Wirklichkeit kommen, was er ist; denn nur deswegen kann er das Ewige erkennen, weil er selbst ewig ist [3]). Die vernünftige Seele ist nemlich ihrem Wesen nach nicht entstanden, sondern ihre Geburt ist nur ihr Eingehn in die Materie; sie ist eins und

1) De an. beat. 4 fol. 65 col. 4.

2) Ib. 2 fol. 64 col. 2 sq.; epist. de intell. fol. 67 col. 2.

3) De an. beat. l. l.; fol. 65 col. 2; ep. de int. fol. 67 col. 1. Daher billigt er auch den Ausdruck intellectus passibilis nicht, obgleich er ihn in seinem Commentar zur Schrift de anima zu gebrauchen nicht umgehen kann, jedoch gewöhnlich einen warnenden Zusatz macht.

die Vielheit ihrer Attribute wird ihr nur von unserm Verstande beigelegt [1]. Unstreitig hat in diesen Sätzen die Lehre des Aristoteles von der Energie und dem thätigen Verstande ihre Wirksamkeit; doch gehen sie auch über die Grenzen hinaus, welche Aristoteles in seiner besonnenen wissenschaftlichen Haltung sich gesteckt hatte; in dem Eifer dem Verstande ein vollkommen wahres Erkennen zuzueignen nehmen die Ausdrücke des Ibn Roschd fast den Charakter neuplatonischer Gedanken an.

Man mag hierin Übertreibungen finden, welche der Darstellungsweise des Orientalen zu verzeihen sind. Den eigentlichen Sinn seiner Lehre vom menschlichen Erkennen wird man sich erst entziffern können, wenn man sie im Zusammenhange mit seinen Ansichten vom Weltsystem betrachtet. In diesen hält er ohne alles Schwanken an der Überzeugung fest, daß *auf dieser Erde alles in Entstehen und Vergehen ist*, und schließt sich der Richtung der Lehre an, welche wir von Ibn Badscheh besonders vertreten sahen, daß alles nur in einer allmäligen Entwicklung sich bilde. Jedem Sprunge in der Natur ist er feind. Für alles, was geschieht, muß es einen vorhergehenden Zustand geben, welcher das Geschehende möglich macht und vorbereitet [2]. Dieses Gesetz gilt für den Verstand des Menschen, wie für alles Übrige. Vor seinem wirklichen Erkennen geht seine Vorbereitung (dispositio) zum Erkennen voraus. Mit Recht wird der Verstand mit dem Sinn darin verglichen, daß zu ihm drei Dinge gehören,

---

1) Destr. destr. fol. 16 col. 3; 34 col. 2.
2) Destr. destr. fol. 57 col. 4; fol. 58 col. 4.

der materielle Verstand dem Sinne gleichend weil er die Fähigkeit hat den Gedanken aufzunehmen, der verständige Gedanke, welcher dem sinnlichen Eindrucke entspricht, und der thätige Verstand, welcher den verständigen Gedanken hervorbringt, wie der sinnliche Gegenstand den sinnlichen Eindruck. Daher kann der Mensch nur unter günstigen Umständen erkennen, und es gehört eine Vorbereitung der Seele dazu, daß sie ihre Vollkommenheit erreiche [1].

Hierauf beruht es, daß er einen mittlern Weg zwischen der Lehre des Platon und des Aristoteles über Allgemeines und Besonderes zu gehen sucht [2]. Das Dasein allgemeiner, abgesonderter Formen anzuerkennen, scheint ihm unerträglich [3], wobei wir uns daran zu erinnern haben, daß im Verstande Gottes und des Himmels der Gegensatz zwischen Allgemeinem und Besonderm keine Stelle hat. Seine ganze Weltansicht erkennt nur eine Ordnung einzelner Kräfte an. Dennoch kann er die Wahrheit des Allgemeinen nicht gänzlich leugnen. Er muß eingestehn, daß mit der Wahrheit des Allgemeinen auch die Wahrheit der Wissenschaft, welche mit dem Allgemeinen sich beschäftigt, aufgehoben werden würde [4]. Er erkennt daher die Wahrheit des Allgemeinen an, knüpft sie aber an das Besondere, indem er sie als die Erkenntniß des Besondern in allgemeiner Weise erklärt, welche der Verstand dadurch gewinne, daß er das Allgemeine von

---

1) De an. beat, 3 fol. 65 col. 1 sq.; ep. de int. fol. 67 col. 3 sq.

2) Epit. met. fol. 185 col. 1.

3) Ib. fol. 173 col. 4; 174 col. 2; 178 col. 3.

4) Ib. fol. 174 col. 2.

den besondern in der Materie getheilten Dingen abstrahire [1]). Es ist daher das Allgemeine im Verstande, aber auch nicht allein im Verstande oder der Seele des Menschen, sondern nicht weniger in dem thätigen Verstande, welcher die Ursachen aller Dinge in sich enthält; da ist es sogar vor dem Besondern als die Ursache, ohne welche das Besondere gar nicht sein könnte [2]). Doch pflegt Ibn Roschd diese allgemeinen Ursachen lieber das Intelligible zu nennen, weil sie doch immer nur im Besondern sind, theils in den höhern Kräften des Himmels, welche nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen das Irdische beherschen, theils in den irdischen Dingen, in welchen diese Gesetze sich nur in besondern Subjecten vollziehn und das wahre Wesen dieser Subjecte bilden. In jenem aber ist das Intelligible ewig und unabtrennbar, von diesen kann es getrennt werden, so wie die Formen seines Seins wechseln, und ist daher in ihnen nur auf eine vergängliche Weise [3]). Es verknüpft sich diese Lehre mit dem

1) Destr. destr. fol. 17 col. 1. Scientia autem non est scientia rei universalis, sed est scientia particularium modo universali, quem facit intellectus in particularibus, cum abstrahit ab eis naturam unam communem, quae divisa est in materiis.

2) Ib. col. 2; epit. met. fol. 173 col. 1; 174 col. 1 sq.; fol. 183 col. 1. Universale adhuc est prius particulari, nam si auferatur universale, tollitur et particulare.

3) Ib. fol. 175 col. 1 sq. Intelligibile ipsius rei est ipsa res. Ib. fol. 178 col. 2 sq. Inest autem actus et perpetuitas his (sc. rebus transmutabilibus) ex eo, quod sunt intelligibilia, non ex eo, quod sunt, aliter enim universalia essent separata, et hoc non cognoverunt ponentes ideas. Sed si tribuitur eis istud esse extra intellectum, illud fit ex eo, quod habent potentiam ad hoc. Nam si non haberent aptitudinem ad hoc, tunc id, quod intelligeretur de eis, esset inane.

Unterschiede zwischen dem Frühern und Spätern, welchen wir schon früher entwickelt haben; aber auch mit der Lehre, daß die bewegende Ursache nur die Formen aus der Materie ziehe, welche sie in ihr finde. Zu der Erzeugung einer jeden Form auf der Erde gehört eine von der Materie freie Form im Himmel, welche denselben Namen führt, obgleich sie in der That höherer Art ist; es gehört dazu aber auch eine irdische Materie, welche gebildet wird, und die Ursache ist, daß jene höhere Form in diesem besondern Falle in einer besondern Weise wirkt. So wird z. B. der besondere Mensch von der Sonne hervorgebracht und von der Materie, welche ein anderer besonderer Mensch darbietet, daß sie von der erzeugenden Kraft der Sonne belebt werde. Aus beiden Ursachen besonderer Art geht nun das Besondere hervor; aber nebenbei erzeugt sich das Allgemeine, weil die höhere wirksame Kraft zwar aus dieser bestimmten Materie unter den gegebenen Umständen nur das Besondere hervorziehen kann, aber auch sonst anderes hervorziehen könnte. Die in einem besondern Wesen wirksame Kraft der Sonne erscheint nun als eine allgemeine Kraft, weil sie in einer andern Materie auch einen andern Menschen bilden könnte [1]. Ein Grund dieser Allgemeinheit liegt nun auch in der Materie; denn sie muß als Ursache angesehn werden, daß die eine Kraft des immateriellen Grundes in vielen be-

1) Epit. met. fol. 185 col. 1. Formae separatae generant formas in materia. — — Individuum ergo hominis, quod generatur per se, generatur a sole individuo et ab homine individuo, illud vero, quod generatur per accidens et est ipsa humanitas, generatur ab ipsa humanitate exspoliata a materia.

sondern Erzeugnissen sich wirksam erweist, und sie kann daher als die allgemeine Gattung betrachtet werden, an welche die besondern Formen als Unterschiede sich anschließen [1]). Daher spaltet sich denn auch die Erkenntniß, welche in den immateriellen Dingen nur eine ist, erst in den materiellen Wesen zu einer Erkenntniß des Besondern und des Allgemeinen [2]).

In dieser Lehre des Ibn Roschd ist nun eben so, wie in den Lehren der frühern Arabischen Aristoteliker, von einem Einfließen des himmlischen oder thätigen Verstandes in die Seele des Menschen die Rede; aber es stellt sich dasselbe nicht als etwas Wunderbares dar, sondern als ein Vorgang, welcher an die gewöhnlichen Entwicklungen des Naturprocesses sich anschließt. In jeder Materie ist eine besondere Anlage; sie zur Wirklichkeit zu bringen ist der Zweck der erzeugenden Wirksamkeit des Himmels, welche individuellen Wesen beiwohnt, aber von allgemeiner Art ist, weil sie viele besondere Formen hervorbringt, obgleich sie überall durch die Verschiedenheit der Materie bedingt nur ein bestimmtes Erzeugniß zu ihrer Wirkung hat. Das Ergebniß ist nun ein mittleres. Es wird ein individuelles Wesen erzeugt, welches aber eine allgemeine Natur an sich trägt, weil es nach einer immateriellen Idee des erzeugenden Wesens gebildet worden

1) Ib. fol. 174 col. 4; de an. beat. 3 fol. 65 col. 2; epist. de int. fol. 65 col. 1.

2) Destr. destr. fol. 55 col. 1. Demum existimant, quod jam uniuntur ambae scientiae, universalis et particularis, in substantia separata a materia. Et cum influit hanc scientiam ei, quod est hic, dividitur ad universalem et particularem.

ist; denn dieses individuelle Wesen in seiner erzeugenden Thätigkeit von der gegebenen Materie abhängig konnte nicht das Ganze seiner Kraft in sein Werk legen.

Diese Ansicht von der Wissenschaft, wie sie auf der Erde sich bildet, hat nun einen ganz kosmologischen Charakter. Daher macht auch Ibn Roschd ihre Entwicklung ganz unabhängig von dem Leben des einzelnen Menschen. In dem Gebiete der Erde gestaltet sie sich nach demselben ewigen Gesetze, nach welchem sie in allen Kreisen der Welt ist. Es ist dies eine folgerichtige Ausführung des Grundsatzes, daß die Wissenschaft Gottes, welche das oberste Princip aller Dinge ist, durch die ganze Welt sich erstrecke, in einem jeden Weltkreise nach dem Maße seiner Stellung, in dem höhern kräftiger und einfacher, in dem tiefern schwächer und zerstreuter [1]). Dieser Grundsatz aber ist nichts anderes als die folgerichtige Deutung der Emanationslehre auf das Weltsystem, welches die Araber überliefert erhalten hatten. Ibn Roschd unterscheidet sich hierin von seinen Vorgängern nur dadurch, daß er weder durch religiöse Überlieferungen sich verleiten läßt andere phantastische Vorstellungen einzumischen, noch auch der Erfahrung über die Menschenwelt gestattet dagegen sich zu erheben. Daher so wie Platon die Ideen, so setzt er die Wissenschaften der Menschen als etwas Ewiges, welches in dem Weltzusammenhange zu keiner Zeit

1) Epit. met. fol. 183. col. 3. Quodcunque igitur horum principiorum separatorum, licet sit unum, ita quod intelligens et intellectum est idem in eis, nihilo minus in hoc praeexcellunt se invicem. Cui tamen verius competit unitas, est ipsum primum, deinde quod sibi associat, mox etiam quod illi adhaeret.

fehlen darf. Sie dürfen deswegen von den Individuen nicht abhängig sein, welche entstehen und vergehen; nur die Verbindung, in welcher sie mit dem Platon und dem Sokrates auftreten, ist vergänglich, im Allgemeinen aber vergeht die Wissenschaft auf Erden nie [1]). Auf der Erde ist nun aber der Mensch die einzige Art, welche der Wissenschaft fähig ist, daher muß auch die Erkenntniß in dieser Art unvergänglich sein und wenn nicht dem einen, doch dem andern Individuum zukommen [2]). Die höhern Kräfte ergießen beständig ihre Einsicht über diese Erde; es kann nicht fehlen, daß sie Gefäße finden, welche sie aufnehmen. Die Vernunft erscheint dem Ibn Roschd nicht weniger als ein unvergängliches Bestandtheil des Weltzusammenhanges, als die Arten und Gattungen, welche im Wechsel der Individuen doch immer erhalten werden. Erst hierdurch ist ihm die ewige und unauflösliche Verbindung der Erde mit den höhern Kreisen der Welt gesichert.

Diese allgemeine Weltansicht beherscht nun auch seine Lehre vom thätigen wie vom leidenden Verstande. Wie hoch er auch den thätigen Verstand halten mag, daran zweifelt er doch keinen Augenblick, daß er nur der nächsten Sphäre angehören kann, durch welche das Erdge-

---

1) Destr. destr. fol. 62 col. 3 sq. Scientiae sunt aeternae et non generabiles nec corruptibiles, nisi per accidens, scilicet ex copulatione earum Socrati et Platoni.

2) De an. beat. 2 fol. 64 col. 3; 4 fol. 65 col. 3 sq. Et scias, quod non est alia species, quae apprehendat intelligibilia, nisi homo. — — Similiter oportet, ut inveniantur aliqua individua in specie hominis, quae apprehendant hunc intellectum ex necessitate.

biet mit den höhern Sphären des Himmels zusammenhängt. Er findet wohl seine astronomischen Gründe, welche auf seine Ansicht sich stützen, daß der Himmel ein lebendiges organisch gebildetes Wesen ist, um die Sonne unmittelbar an den Fixsternhimmel anzuschließen, obgleich ihre Stelle im astronomischen System von ihm durch Mittelglieder geschieden ist, daher sie denn auch, wie früher bemerkt wurde, nach Aristotelischer Lehre einen besondern Einfluß auf die Bildung des Menschen und überhaupt der lebendigen Wesen auf der Erde haben soll; aber dergleichen Betrachtungen halten ihn doch nicht ab den thätigen Verstand im Beweger des Mondes zu suchen [1]. Wir sehen hieran, daß er die Erkenntniß des Menschen doch nicht zu hoch erheben will. Zwar ist er weit davon entfernt irgend etwas unserer Erkenntniß entziehen zu wollen, vielmehr soll alles, was möglich ist, einmal geschehn und dadurch den Sinnen und dem Verstande zugänglich werden, sonst hätte Gott etwas unnütz gemacht, nur ist alles dies an seine natürlichen Vorbereitungen geknüpft und kann allein mit der Reife der Zeit zur Wirklichkeit kommen [2].

Noch auffallender tritt dies in der Lehre vom leidenden Verstande hervor. Sein Bestreben ihn als einen nothwendigen Theil des Weltzusammenhangs zu erkennen führt den Ibn Roschd dazu ihn fast ganz von den zufälli-

1) Epit. met. fol. 184 col. 4. Intellectus autem agens ordinatur ex ultimo horum (sc. orbium) et ponamus ipsum esse motorem orbis lunae.

2) De an. beat. 3 fol. 65 col. 1 sq.; epist. de int. fol. 67 col. 4 sq.

gen und vergänglichen Individuen loszulösen. Wir sahen schon, daß er die speculative Wissenschaft als etwas Unvergängliches auf der Erde ansah, welches sich bald in diesem, bald in jenem Menschen offenbare. Es leitet ihn dabei der Gedanke, daß die Erde und das erkennende Wesen auf ihr ebenso als eine Einheit zu denken sei, wie der Himmel. Der thätige Verstand ist eins, und daher muß auch in seiner Verbindung mit dem materiellen Verstande eine Wirkung sich erzeugen, welche als eins zu denken ist, wenn gleich sie über viele Menschen sich vertheilt. Es ist dies der speculative Verstand, welcher ohne Unterbrechung der Erde sich mittheilt und den ein ihm entsprechender materieller Verstand aufnimmt, so daß alle Menschen nur einen gemeinsamen Verstand haben. Beide, thätiger und leidender Verstand, sind ewig; nur der erworbene Verstand ist zwar auch gewissermaßen ewig, weil er im Allgemeinen dem Menschengeschlechte niemals fehlen kann, aber doch auch vergänglich, weil er in den menschlichen Individuen entsteht und vergeht [1]).

---

1) De anima fol. 164 b. Dicamus ergo nos manifestum esse ipsum hominem non esse actu intelligentem, nisi propterea quod copulatur cum eo intellectus in actu. Estque rursum manifestum materiam et formam ita simul conjungi et uniri, ut aggregatum ex ipsis efficiatur quid unum et praecipue ipse intellectus materialis. Ib. fol. 165 a. Existimandum est in anima reperiri tres partes intellectus. Prima est ipse intellectus recipiens, secunda vero ipse agens, tertia vero est intellectus adeptus seu factus. Et horum duo quidem sunt aeterni, nempe agens et recipiens, tertius vero est partim generabilis et corruptibilis, partim vero aeternus. — — Ex hoc dicto nos possumus opinari intellectum materialem esse unicum in cunctis individuis, possumusque adhuc ex hoc existimare humanam speciem esse

An diesem letzten Lehrpunkte wird man bemerken können, wie genau die kosmologische Darstellungsweise dieser Lehre mit den metaphysischen Grundsätzen in Verbindung steht. Materie und Form sind beide ewig, nur die Verbindung beider in den einzelnen Dingen entsteht und vergeht, wenn sie auch im Allgemeinen in der Welt zu sein nicht anfängt und nicht aufhört. Es ist nur eine Anwendung dieses metaphysischen Grundsatzes auf die Betrachtung der Erde in ihrem Verhältnisse zum Himmel, wenn Ibn Roschd fordert, daß die formende Kraft des Himmels die ihr passende Materie zu jeder Zeit auf der Erde finden müsse, wenn auch nicht an diesem, doch an jenem Orte, und daß sie alsdann auch die Menschen finden müsse, in welchen sie die Erkenntnisse und Künste hervorbringen könne, welche die höchsten Erzeugnisse ihrer Kraft auf Erden sind. Diese Ergebnisse des menschlichen Geistes werden als etwas der Menschheit Wesentliches angesehn, was irgendwo auf der bewohnten Erde immer sich finden würde [1]. Auch die Vereinigung der Aristotelischen und

---

aeternam. Ib. fol. 165 b. Hac ergo ratione possumus dicere intellectum speculativum esse unicum in cunctis individuis. De an. beat. 2 fin.; ep. de int. fol. 67 col. 3; destr. destr. fol. 62 col. 3 sq. Diese berühmte Lehre von der Einheit des menschlichen Verstandes wird übrigens auch dem Ibn Tofeil, dem Ibn Badscheh und dem Avicebron zugeschrieben (Mos. Maim. doct. perpl. I, 74 p. 171; Albert. Magn. de nat. et or. an. II, 4; de unit. int. c. Averr. 4 u. sonst); mit welchem Rechte kann ich nicht untersuchen.

1) De an. fol. 165 b. Nam quemadmodum scientia et ipsum esse sunt quid proprium ipsi homini, veluti est, et artes ipsae quibusdam modis propriis videntur inesse ipsi homini, ideo existimatur universum habitatum non posse esse expers alicujus habitus ipsius philosophiae; ita quoque existimandum est, quod

der Platonischen Lehrweise schließt sich daran an. Die allgemeinen Gedanken sind allerdings unentstanden und unvergänglich, aber nicht an sich, sondern im thätigen Verstande, welcher sie unaufhörlich dem leidenden und empfangenden Verstande der Menschen mittheilt[1]. Aber noch enger ist diese Ansicht verbunden mit der Aristotelischen Lehre, daß die Seele die Form des Körpers sei. Indem Ibn Roschd diese auslegt, findet er sich vornehmlich veranlaßt seine eigenthümliche Ansicht von der Einheit aller menschlichen Seelen oder des Verstandes in allen Menschen zu entwickeln, aber ist dabei auch genöthigt den Erklärungen anderer Aristoteliker über diesen Punkt zu widersprechen. Vorzüglich lebhaft erklärt er sich gegen die Auslegung des Alexandros von Aphrodisias, daß es keinen Theil der Seele gebe, welcher vom Körper getrennt wäre, wie der Schiffer vom Schiffe, d. h. keinen Verstand, welcher nicht an das Gehirn als an sein Organ

---

universum habitatum non potest esse expers artium naturalium. Quoniam licet in aliqua parte defuerint ipsae artes, exempli gratia in quadra septentrionali ipsius terrae, non propterea reliquae quadrae privabuntur eis. — — Intellectus ergo speculativus est ingenitus et incorruptibilis hac ratione. Et ut verbo dicam, ita se habet intellectus agens, qui intelligibilia creat, sicut se habet intellectus, qui distinguit et dividit et qui intelligibilia recipit; nam quemadmodum intellectus agens nunquam desistit, quin intelligibilia creet eaque absolute generet, etsi aliquid subjectum reperiatur expers hujusce generationis, ita quoque et ipse intellectus dividens et discernens se habet. Hieraus wird Arist. de an. I, 4 p. 408 b 24 Bekk. καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται, ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν, erklärt.

1) L. l.

geknüpft wäre. Er zieht aus dieser Lehre die Folgerung, daß der Verstand aus den Elementen des Körpers entspringe, daß es keine thätige, sondern nur materielle Ursachen gebe, ja daß alles aus Zufall hervorgehe. Man sieht, wie seine entgegengesetzte Annahme ihm das Mark seiner Lehre berührt. Aus denselben Gründen streitet er auch gegen Ibn Badscheh, wie sehr er auch sonst dessen Vorstellungsweise Gerechtigkeit widerfahren läßt und die vorbereitenden Grade in der Empfänglichkeit des Geistes zu seiner Vollendung für nöthig hält. Alle solche Vorbereitungen sollen doch den Verstand nicht hervorbringen, weil das Niedere nicht die Ursache des Höhern sein kann, sondern umgekehrt das Höhere des Niedern [1]. Zwar ist die Seele als Form des organischen Körpers mit diesem eng verknüpft, aber nicht wie die Wirkung, sondern wie die Ursache desselben. Form des Körpers wird sie nur in derselben zweideutigen Weise genannt, in welcher alle Ausdrücke gebraucht werden, sobald man sie von dem Irdischen auf das Himmlische, von dem Niedern auf das Höhere überträgt; nur nach dem Frühern und Spätern hat er seine Geltung, d. h. die vernünftige Seele als Form gedacht haben wir als die allgemeine Ursache anzusehn, aus welcher die verschiedenen Wirkungen derselben auch im sinnlichen Leben hervorgehn [2]. Vom Himmel wird der Verstand des Menschen gewirkt. In Beziehung auf ihn vergleicht Ibn Roschd die Seele dem

1) Ib. fol. 163 a.

2) L. l. Cum dicimus formam et primum actum, id quidem aequivoce de rationali anima et reliquis animae partibus.

durchsichtigen Wesen, welches von dem einen Lichte des Verstandes erleuchtet wird, verfehlt aber auch nicht dabei seine Theorie von der Materie anzuwenden und deswegen der menschlichen Seele ein Vermögen beizulegen, welches zur Wirklichkeit von dem thätigen Verstande herausgezogen wird, so daß ihr eine ihr eigene Thätigkeit des Erkennens nicht abgesprochen zu werden braucht [1]). Das Erkennen jedoch ist in allen Seelen allgemein, auf ewigen Grundsätzen beruhend. Nur ihrer Materie nach sind die menschlichen Seelen verschieden, eins aber ihrer Form nach und weil der Verstand ihre wahre Form und ihr wahres Wesen ist, so kommt auch allen menschlichen Seelen nur ein gemeinsamer Verstand zu. Die Seele ist wie das Licht, welches an den Körpern in viele Stralen sich bricht; nimmt man die Körper weg, so zeigt es sich wiederum als eins [2]).

Hieran schließt sich nun auch seine Lehre von der Unsterblichkeit der vernünftigen Seele an, auf welche er oft zurückkommt. Er stützt sich dabei auf die allgemeine Überzeugung, welche von allen Religionen gehegt werde, und meint, daß solche Überzeugungen, wenn sie auch nur auf wahrscheinlichen Sätzen beruhten, doch nicht im Ganzen falsch sein könnten. Aber eben dies scheint ihn auch zu

1) Ib. *fol.* 166 a.

2) Destr. destr. fol. 10 col. 3. Anima quidem Socratis et Platonis sunt eaedem aliquo modo et multae aliquo modo, ac si diceres, sunt eaedem ex parte formae, multae ex parte subjecti earum. — — Anima autem prae caeteris assimilatur lumini, et sicut lumen dividitur ad divisionem corporum illuminatorum, deinde fit unum in ablatione corporum, sic est res in animabus cum corporibus.

berechtigen ihnen zum Theil Recht, zum Theil Unrecht zu geben und deswegen zu behaupten, daß die Seele ein doppeltes Sein habe, ein sterbliches und ein unsterbliches [1]. Die schwierige Stelle des Aristoteles, welche zum Streite über seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele geführt hatte, erklärte er nun in Widerspruch gegen den Alexandros und Themistios durch seine Voraussetzung von der Einheit der menschlichen Seelen. Dieser eine materielle Verstand wird beständig vom thätigen Verstande erleuchtet, so daß ihm niemals die Gegenwart irgend eines allgemeinen Begriffes fehlt. Er ist unsterblich, weil die ewige Wirksamkeit des thätigen Verstandes auch eine unvergängliche Materie voraussetzt, in welcher sie wirkt. Seine Vergänglichkeit zu behaupten würde nichts anderes heißen als annehmen, daß die menschliche Art vergehen könnte. Nur was von den vergänglichen Individuen und von den Thätigkeiten der Einbildungskraft oder der sinnlichen Seele dem Verstande sich zumischt, ist dem Entstehen und Vergehen unterworfen; alles dies ist aber auch nur Vorbereitung für das Verständniß, damit es in die Individuen eingehen könne, aber nicht das Verständniß selbst [2]. Nur die Mittel vergehen. Daher

1) De an. III fol. 165 b.

2) Ib. fol. 170 b sqq. Intellectus enim, qui dicitur materialis, — — non accidit ei, ut quandoque intelligat, quandoque non, nisi in respectu formarum imaginationis existentium in unoquoque individuo, non in respectu speciei. Verbi gratia non accidit ei, ut quandoque intelligat intellectum equi et quandoque non, nisi respectu Socratis et Platonis; simpliciter autem et respectu speciei semper intelligit hoc universale, nisi species humana deficiat omnino, quod est impossibile.

sagt Aristoteles, wir würden uns nicht erinnern. Ibn Roschd dehnt aber die niedern, nur zu vergänglichen Mitteln bestimmten Thätigkeiten der Seele sehr weit aus, indem er auch Liebe und Haß, selbst Unterscheidung dazu zählt[1]). Er faßt sie alle unter den Namen der leidenden Seele zusammen, welche Aristoteles, weil sie eine Vorbereitung für den Verstand des einzelnen Menschen abgebe, auch den leidenden Verstand, doch nur übertragungsweise nenne. Eben darin findet er den Alexandros zu tadeln, daß er diesen Unterschied zwischen leidendem und materiellem Verstand nicht beachtet habe[2]). Die Unsterblichkeit, welche nun Ibn Roschd unserer Seele oder vielmehr unserm Verstande verspricht, scheint hiernach nur den allgemeinen Verstand zu treffen, den Verstand der ganzen menschlichen Art, nicht des *einzelnen* Menschen. Doch fehlen bei ihm auch solche Äußerungen nicht, welche dem *letztern einen Antheil an diesem ewigen Leben* gestatten möchten. Er denkt sich eine fortschreitende Ausbildung der individuellen Fähigkeiten des Menschen, und wenn dieselben auch durch Schwachheit des Körpers untauglich gemacht werden sollten, so meint er doch, daß sie dadurch nicht aufgehoben werden würden, sondern sie sollten in ihrer innern Thätigkeit bleiben. Eben so, meint er, würde die Seele, wenn auch der Tod alle ihre Werkzeuge ihr raube, doch in sich das bewahren, was im

---

1) Ib. fol. 121 col. 2. Doch bleibt er sich hierin nicht gleich, wie oben angeführte Stellen über den unterscheidenden Verstand zeigen.

2) Ib. fol. 171 a.

Schlafe nicht sterbe [1]. So will er dem einzelnen Menschen auch seine Verdienste bewahrt wissen und denkt an eine Vereinigung desselben mit dem Allgemeinen, wie an eine Verähnlichung des einzelnen Seienden mit Gott; denn es scheint ihm keinesweges unmöglich, daß ein Ding zu einem höhern Grade des Daseins erhoben werde; vielmehr durch die Kraft der bildenden Form werde auch aus der unbelebten und erkenntnißlosen Materie die belebte und sich selbst erkennende Form herausgezogen. So soll es auch Gottes Wille sein, daß die allgemeinen Formen der Dinge in der individuellen Form sich verwirklichen und mit ihr eins werden [2]. Aber alle diese Andeutungen sind dunkel und berühren eine Sache nur leise, über welche Ibn Roschd mit dem Gesetze nicht übereinstimmen konnte. Sehen wir daher, um uns des Sinnes seiner Lehre zu bemächtigen, auf ihre allgemeinsten Grundsätze zurück, so werden wir freilich bemerken müssen, daß seine Überzeugung, ein jedes Ding habe seine Grundlage in einem ihm eigenthümlichen Keime, welcher in der Materie liege und aus ihr zur Wirklichkeit nur hervorgezogen werde, die Fortdauer der einzelnen lebendigen Wesen begünstigte, aber auch nicht übersehen können, daß seine

---

1) Destr. destr. fol. 60 col. 4.

2) Ib. fol. 53 col. 2; 63 col. 2 sqq.; de an. beat. 4 fol. 66 col. 1. Nam intentio divina in hoc fuit, quod formae, quae sunt aeternae in genere, ut universalia, debent ascendere ad formam unam numero. Am deutlichsten drückt sich darüber de an. beat. c. 5 aus, aber nur nach der Lehre Al-Farabi's, welche Ibn Roschd hier anzunehmen scheint, obgleich er sonst gegen sie in Beziehung auf die Vereinigung des materiellen mit dem thätigen Verstande streitet.

Weise den Verstand von der irdischen Materie abzulösen und auch den belebten Wesen, welche ohne Verstand sind, eine Fortdauer nur in ihrer Art, nicht als Individuen zu versprechen nach der entgegengesetzten Seite sich neigt. Es mag in diesem unaufgelösten Widerstreite seiner Grundsätze liegen, daß er zu seiner zweideutigen Lösung der Frage nach der Unsterblichkeit der menschlichen Seele seine Zuflucht nimmt. Wenn er der Unsterblichkeit der einzelnen vernünftigen Wesen nicht ganz abgeneigt ist, so haben darauf ohne Zweifel auch seine religiösen Überzeugungen einen Einfluß. Er dringt darauf, daß wir einen letzten Zweck unseres Lebens annehmen müssen; das Verlangen, welches die Welt bewegt, muß auf eine Verbindung mit Gott gehen, welche ein jedes Wesen in der Weise seiner Natur erreichen soll [1]. Dabei aber vergißt er sein philosophisches Interesse nicht, und die Glückseligkeit des Menschen, welche er als Lohn seiner Mühen empfangen soll, beruht ihm daher auch nur in der Wissenschaft, in der Vereinigung des speculativen Verstandes mit dem thätigen Verstande [2]. Der stärkste Ausdruck seiner Überzeugung von der Unsterblichkeit der einzelnen vernünftigen Wesen ist es nun, wenn er seine allgemeinen Grundsätze von der Entwicklung der Materie auch auf die Ausbildung der menschlichen Vernunft anwendet und behauptet, daß die Seligkeit uns nicht als eine neue Form zuwachse, so wie auch der Verlust der Wissenschaft unserer Substanz nichts raube, sondern alle diese Erleb-

1) De an. beat. 4 fol. 66 col. 1; ep. met. fol. 180 col. 4; 181 col. 4.

2) De an. beat. 1; 4 fol. 66 col. 1.

sophie in Spanien in ähnlicher Weise ein Widerspruch sich erhoben haben werde, wie El-Gazali einen solchen gegen die morgenländischen Aristoteliker erhoben hatte. Aber wenn wir nicht etwa die Verfolgungen, welche Ibn Roschd in seinem Alter erfuhr, einer solchen Ursache zuschreiben oder in der spätern Blüthe der Motakhallim etwas dergleichen suchen sollen, so finden wir keine Spur einer ähnlichen rückwirkenden Bewegung. Vielleicht ist dies daraus zu erklären, daß mit dem Tode des Ibn Roschd überhaupt die Philosophie der Araber in Spanien verstummt, so wie daselbst auch ihr Reich zu gleicher Zeit in schnellen Verfall gerieth. Die Arabisch-Aristotelische Philosophie hatte ihre Bestimmung erreicht, als sie mit den Christen in Spanien in Berührung gekommen war und an diese ihre Erregungen abgegeben hatte.

So sehr wir auch zuverlässigere Nachrichten und eine vollständigere Erforschung der Aristotelischen Philosophie unter den Arabern zu wünschen hätten, so wird man doch in unsern Überlieferungen über sie Zusammenhang nicht vermissen, vielmehr einen fortlaufenden Faden ihrer Entwicklung erblicken können. Bei El-Farabi finden wir noch die Neu-Platonische Lehre in einem starken Übergewichte. Die Welt erscheint ihm als ein Ausfluß Gottes nach verschiedenen Graden bis zu der ersten Materie herab, welche die Grenze des Daseins bildet. Alles betrachtet er als ein geistiges Dasein, und das Sinnliche und Körperliche sieht er nur als eine Verwirrung der Begriffe an. Von ihr sollen wir emporsteigen zu einer Vereinigung mit Gott vermittelst der Abstraction, indem der mögliche Verstand in uns mit dem thätigen Verstande

sich verbindet und wir so den erworbenen Verstand in der Vereinigung des Denkens mit dem Gedachten gewinnen. Das logische Bestreben nach einer unbedingten Erkenntniß herscht hierin vor, doch verbindet sich damit die physische Richtung der Lehre, welche nicht so sehr in der allgemeinen Ansicht von der Nothwendigkeit einer ewigen und nie endenden Emanation, als darin sich zu erkennen giebt, daß die Reihe der Emanationen bei weitem genauer, als dies von den Neu-Platonikern geschehn war, an die verschiedenen Sphären des Weltsystems angeschlossen wird. Diese Ansicht der Dinge, welche das Geschehen auf der Erde mit den Bewegungen des Himmels in einen physischen Zusammenhang bringt, ist ein charakteristischer Zug, welcher durch alle Lehren der Arabischen Aristoteliker hindurchgeht. Wenn auch schon vor ihnen *astrologische* Lehren auf die Philosophie einen *Einfluß geübt* hatten, so bildeten doch sie zuerst die Astrologie zu einem philosophischen Systeme aus. Viel näher als El-Farabi schloß sich Ibn Sina an die Aristotelische Lehre an, indem er die Materie von Ewigkeit her nicht als einen Ausfluß der höhern Sphären, sondern als Bedingung des niedern und abhängigen Daseins, als Subject der Möglichkeit aller Dinge voraussetzte, welche nicht schlechthin nothwendig sind, weil sie den Grund ihres Daseins nicht in ihrem Wesen haben. Hierdurch wurde der Weg des Spiritualismus verlassen, welchen El-Farabi eingeschlagen hatte, und eine Erklärung der Dinge versucht, welche der Physik der Körper sich anschließt, eine Richtung, auf welche die Neigung des Ibn Sina zur empirischen Naturforschung den größesten Einfluß haben mußte. In sei-

nen Untersuchungen über die Seele, welche er vorherschend als bewegende Kraft sich dachte, tritt diese Richtung sehr entschieden hervor, zeigt sich aber auch die Nothwendigkeit außer der Materie das höhere thätige Princip zur Erklärung der Erscheinungen herbeizuziehen. Auf der Unterscheidung dieser beiden Principien beruht seine Lehre. In der Seele des Menschen berühren sich beide, in ihr stehen sie zuweilen in Streit und vereinigen sie sich zuweilen zu friedlicher Gemeinschaft. Eben dies treibt dazu an ihre verschiedenartigen Thätigkeiten zu unterscheiden und sorgfältig zu erforschen, was auf der einen Seite der thierischen Seele zukommt, sich anschließend an die Verrichtungen der verschiedenen Theile des Gehirns, und was auf der andern Seite der vernünftigen Seele eigen ist, das wissenschaftliche Denken des Verstandes, ein Ausfluß des übervollkommenen Gottes durch den vollkommenen thätigen Verstand, den Beweger der Welt. Da findet sich nun dreierlei in dem lebendigen Menschen, sein Leib, der Materie angehörig, die bewegende Seele, welche mit dem materiellen Dasein unauflöslich verknüpft ist, und der speculative Verstand, welcher in der Vereinigung mit dem Ewigen ein von der Materie unabhängiges und abgesondertes Sein hat. Dieser das Verständniß der Ursachen bringend gießt sich dem Menschen ein, so wie die bewegende Seele ein reines Gefäß ihn zu empfangen darbietet. Aber eben deswegen muß die Seele sich vorbereiten in den Übungen des thätigen Lebens und des zeitlichen Denkens jenen Gast des irdischen Daseins zu empfangen. Hierauf beruht des Ibn Sina Lehre von dem allmäligen Fortschreiten in der Entwicklung der sinn-

lichen Vorstellungen und von der plötzlichen Erleuchtung der Seele in der Erkenntniß der Grundsätze, der übersinnlichen Begriffe, der Ursachen, auch in der Prophetie; hiervon hängt es ab, daß die Unsterblichkeit der Seele ihm einleuchtet und er zwischen übersinnlichen Begriffen und sinnlichen Bildern oder Vorstellungen so sorgfältig unterscheidet, daß er Philosophen der neuesten Zeit beschämen könnte. Kein Philosoph vor ihm hat diesen Unterschied so systematisch durchgeführt, wie er, so daß es auch seinen Bemühungen verdankt werden muß, daß er für die spätern Zeiten ein bleibendes Ansehn gewonnen hat. Aber freilich die dualistischen Grundsätze dieser Lehre ließen es nicht zu, daß er eine völlige und wahre Vereinigung der obersten Principien in unserer Seele hätte nachweisen können. Die Materie und die *bildende* Thätigkeit des Verstandes bleiben sich *immerdar* fremd; der *Verstand ist daher auch nur wie ein Fremdling in dieser sinnlichen Welt. Wie wird er die Materie durchdringen können, mit welcher er nichts gemein hat? Wie,* müssen wir ferner fragen, wird er im Stande sein der Seele, welche mit der Materie verbunden ist, zu völliger Durchdringung sich zu vereinen, so daß Erkennendes, Erkanntes und Erkenntniß eins sind? Wie ist es möglich, daß in dieser niedern Welt ein Vollkommenes oder auch nur ein Genügendes sich erzeuge? Wird nicht die wandelbare Materie dem ihren Widerstand entgegensetzen? Wie sehr wir es auch billigen müssen, daß Ibn Sina darauf bedacht ist die Entwicklung der niedern Kräfte der Seele mit der Erleuchtung des Verstandes in Verbindung zu bringen und als Vorbereitung für diese zu fordern, so

läuft dies alles zuletzt doch nur darauf hinaus, daß die Materie unterworfen werde und keinen Widerstand mehr leiste, nachdem die Seele gereinigt worden. Nur insofern würde die Materie den Verstand in sich aufnehmen können, als sie völlig zum Leiden sich bequemt hat. Daher soll sie auch völlig als leidendes Princip gedacht werden und die Lehre vom eingegossenen Verstande, welche durch diese Theorie der Arabischen Aristoteliker ausgebildet, befestigt und verbreitet worden ist, setzt den Begriff der leidenden Materie voraus. Aber wenn sie denn wirklich von Anfang an nur leidend ist, wozu bedarf es der Vorbereitungen um die Seele, welche mit ihr als herschende Kraft verbunden ist, zu einem reinen Gefäß für die Empfängniß des thätigen Verstandes zu machen? Hierin liegt das Schwankende in der Denkweise des Ibn Sina, welches zu weitern Forschungen antreiben mußte.

El-Gazali ursprünglich von denselben dualistischen Grundsätzen ausgehend wurde dadurch zum Zweifel an der Wissenschaft verleitet. Selbst der Beweger des Himmels, weil er nothwendig mit der Materie verbunden ist, kann nicht als reiner Verstand angesehn werden. Sollten wir auch uns mit ihm verbinden können, so würde uns doch daraus kein reines Erkennen erwachsen. Nur in der Vereinigung mit dem höchsten Principe würde dies zu erreichen sein. Zu ihr gelangen wir aber nicht durch die Sinne, welche nur Vergängliches schauen, nicht durch die Beweise des Verstandes, welche von unbewiesenen, allgemeinen Grundsätzen ausgehen und daher eine höhere Erleuchtung voraussetzen, aber selbst durch diese nur Allgemeines, nicht aber das Besondere zu erkennen vermö-

gen. Der Verstand vielmehr der beweisenden Wissenschaft steht mit den Sinnen in Streit, wenn er nur allgemeine Erkenntnisse anerkennen will. Daher ist der Zweifel an der Wissenschaft der Weg zur Wahrheit. Wir müssen einsehn lernen, daß die Wissenschaft nur eine besondere, nicht die alles umfassende Erleuchtung gewährt. Diese soll allen Streit aussöhnen, indem sie auf einen höhern Standpunkt uns erhebt, ein neues Auge für die Wahrheit uns verleiht, der Welt der sinnlichen Bilder uns entrückt und in die Welt der übersinnlichen, der wahren Dinge uns einführt. Was wollen wir uns sträuben der unmittelbaren Erleuchtung durch Gott uns hinzugeben, da wir doch nicht leugnen können, daß die Grundsätze der Wissenschaft unmittelbar uns eingegeben werden? Nur allmälig wachsen wir auf und kommen nur allmälig zur Stufe der Wissenschaft; sollen wir nicht noch weiter fortschreiten und eine noch höhere Stufe ersteigen können? Nur durch die Wissenschaft allein werden wir dahin nicht gelangen. Die irdischen Begierden müssen wir fliehen, unser Herz reinigen, dann werden wir in reiner Liebe mit Gott uns vereinigen können. Daher ist der praktische Weg zur Vollendung dem theoretischen vorzuziehen. Von vollkommenen Menschen müssen wir lernen vollkommen zu werden; das Beispiel des Propheten und seiner Heiligen soll uns leiten. Viele haben auf diesem Wege Gott und seine himmlischen Schaaren in Entzückung schauen gelernt; so können auch wir dazu kommen im Schauen Gottes Allgemeines und Besonderes in einer höhern Erfahrung zu umspannen.

Diese schwärmerische Lehre konnte nun bei den Spa-

nischen Arabern, auf welche sie einen Eindruck gemacht hatte, sich nicht behaupten, weil diese nach allen Anzeichen schon früher eine Richtung auf die Erforschung der Natur genommen hatten und, wie die Lehren des Ibn Badscheh und vielleicht auch des Avicebron beweisen, aus dem materiellen Leben heraus die Entwicklung der Wissenschaft zu erklären strebten. Dieser Richtung schließt sich auch Ibn Tofeil an, indem er die mystische Anschauungslehre El-Gazali's zwar annimmt, aber frei macht von der religiösen Überlieferung und den Phantasien, welche sie mit sich führte, an deren Stelle die Anschauung des Weltsystems setzend, in welchem wir den Abglanz Gottes in ungetrübter Klarheit erblicken sollen. In allmäliger Fortbildung aus der Materie heraus könnten wir, wie Ibn Tofeil lehrt, zur Reife des Geistes gelangen, welcher sich selbst begreift und nun in der geistigen Form allein die thätige Kraft erkennt, welche alles Wahrhafte bildet und alles zu einer Einheit zusammenschließt. Daher sind wir auch nicht geschieden von dieser Einheit alles Wahren und können sie als uns gegenwärtig schauen, sobald wir nur über die Störungen der materiellen Welt uns zu erheben wissen. In der einheitlichen Form des Weltalls verkündet sich uns Gott.

Indem nun aber diese Anschauungslehre auf Erkenntniß des astronomischen Systems drang, mußte sie auch zu den wissenschaftlichen Untersuchungen zurückführen, aus welchen es hervorgegangen war. Wir sehen daher nun den Ibn Roschd die Lehren des Aristoteles und der Griechischen Wissenschaft von neuem erforschen und sich bemühn sie mit der Denkweise seines Volkes zu verschmel-

zen. Das Gesetz der Mauren läßt er gelten; es ist gut, wie andere Gesetze, für die Menge und das praktische Leben, es ist sogar besser als andere Gesetze; aber höher ist das theoretische Leben und darf daher dem Gesetze nicht unterworfen werden. Eine dauernde vollkommene Erkenntniß verspricht nun Ibn Roschd dem einzelnen Menschen nicht, weil unser Leben an materiellen Bedingungen haftet und die Ordnung der Welt ihr ewiges Bestehn in ihrem ewigen Grunde hat und daher auch ewig bewahren muß. Wir gehören also immer der niedern Ordnung irdischer Dinge an und können uns über sie zur Vereinigung mit dem Schöpfer nicht erheben. Es giebt aber eine höhere Wissenschaft als die menschliche; in ihr ist alles gegründet und daher ist auch der Mensch ihr verwandt und kann in analoger Weise eine Erkenntniß derselben gewinnen. Weil nun eine vollkommene und *ewige Wissenschaft die Welt beherscht*, ist auch alles gesetzmäßig, alles an seine Ordnung in der Welt gebunden und der Verstand des Menschen muß dieser Ordnung nachdenken, kann also nicht durch Zurückziehung von der Welt zur höchsten Stufe der Entwicklung gelangen. In dieser niedern Welt aber, welcher wir angehören und in welcher Entstehn und Vergehn herschen, hängt alles von zwei Ursachen ab, von der Materie und der bildenden Kraft, welche dem Himmel und seinem Verstande beiwohnt. In jener, dem Subjecte alles Entstehens und Vergehens, liegen die Keime alles dessen, was werden soll. Auch die Wissenschaft des thätigen Verstandes kann nichts werden lassen aus dem Nichts, sondern nur die Formen aus jeder Materie hervorziehen, welche ihr im

Verborgenen inwohnen. Diese bilden nun die Naturbedingungen, unter welchen der thätige Verstand auch mit den irdischen Dingen im Menschen sich vereinigt, in dessen Natur die Keime des Verständnisses, der leidende Verstand, liegen. So soll die Wissenschaft, welche die Welt gestaltet, auch dem niedrigsten Kreise derselben nicht fremd bleiben, ja so wie alles nach einem ewigen und beständig in derselben Ordnung das Ganze zusammenhaltenden Gesetze sich gestaltet, so darf auch der Erde zu keiner Zeit die Einsicht in die Natur der Dinge, der speculative Verstand, fehlen. Seine bildende Thätigkeit ist überall gegenwärtig, und wo sie die grobe Materie überwunden, zu freier Gestaltung sich erhoben hat, da wird sie auch ihren Zweck erreichen und das Bewußtsein ihrer Gründe erzeugen. Nur in den einzelnen Menschen, welche dem Wechsel und dem Vergehn unterworfen sind, kann sie nicht immer bleiben. Nur in der Menschheit als Ganzes genommen stirbt sie nicht, bewahrt vielmehr, indem sie in ihr ihre passende Materie findet, den stetigen Zusammenhang der Erde mit dem Himmel. Hierzu wird jedoch ein passendes Mittel verlangt, ein Subject, welches Materie genannt werden kann, aber mit der niedern Materie, dem Subjecte der wandelbaren und sich gegenseitig aufhebenden Gegensätze, nicht verwechselt werden darf. Materie heißt es nur, weil es der eigentlichen, niedern Materie gleichartig ist, wie die Quelle des Lichts dem ausgeflossenen Lichte, wie die Ursache der Wirkung. Die Verschiedenartigkeit dieser geistigen Materie von der niedern Materie der Körper erkennen wir daran, daß jene sich selbst erkennt und auf sich

selbst zurückwirkt, was diese nicht vermag, und daß jene das Individuelle im Lichte des Allgemeinen erblickt, mit den allgemeinen Mächten, welche über das Besondere herschen, aber doch nur in besondern Wesen ihr Sein haben, in Zusammenhang stehend, wärend diese immer nur in besondern Gegensätzen sein kann. Wenn nun der materielle Verstand zur Wirklichkeit des Erkennens kommt, Erkennendes, Erkanntes und Erkenntniß vereinend, so geschieht dies doch immer nur dadurch, daß der thätige Verstand ihn bewegt und sich ihm eingießt vermöge der Wirksamkeit, welche der Himmel auf die Erde ausübt. Der Himmel aber wirkt auf die Erde nur vermittelst der niedern Gebiete, welche mit dem Erdkreise in nächster Berührung stehen. Daher ist der Beweger des Mondes der thätige Verstand, welcher dem materiellen Verstand des Menschen die in ihm liegenden Formen entlockt und, so wie er alles erkennt, so auch ihn alles erkennen läßt, jedoch nur unter der Bedingung einer ausreichenden Vorbereitung durch die sinnlichen Kräfte der Seele. Der einzelne Mensch hat daher auch am speculativen Verstande nur in zufälliger Weise Theil; dennoch besteht in ihm seine Seligkeit und sein Antheil am ewigen Leben, welches er in seiner Verbindung mit dem allgemeinen Verstande genießen soll.

Sollte es zu viel behauptet sein, wenn wir in dieser systematischen Ausführung das Höchste erblicken, was die Arabischen Aristoteliker erreichen konnten? Sie findet in der That einen stetigen Zusammenhang zwischen allen Theilen der Welt nach ihren absteigenden Graden und mit ihrem Grundsatze, daß aus nichts

nichts werde, weiß sie zu vereinen, daß die Wirksamkeit Gottes durch den thätigen Geist alle Gebiete der Welt durchdringt, überall durch physische Mittelursachen aus der passenden Materie herausziehend, was in ihr verborgen liegt. Sie weiß daraus auch abzuleiten, wie die menschliche Wissenschaft als ein Abglanz oder eine Wirkung des alles beherschenden himmlischen Verstandes die Gründe aller Dinge erforschen kann, ohne jenen phantastischen Überspanntheiten früherer Arabischer Philosophen Raum zu geben, indem sie vielmehr überall eine passende Materie und passende Vorbereitung der irdischen Dinge voraussetzt, damit die in sich selbst thätige, auf sich zurückwirkende Vernunft des Menschen die himmlischen Einflüsse erfahren könne. Es ist dies allerdings ein künstlich aufgeführtes System, welches nur durch Hülfe von Voraussetzungen und selbst von gezwungenen Wendungen sein Ziel erreicht, Erfahrungen, philosophische Gedanken und theils fremde theils einheimische Überlieferungen in Übereinstimmung zu setzen. Dies sieht man besonders an der Unterscheidung der Materie nach dem Frühern und dem Spätern und an der Lehre über Allgemeines und Besonderes. Aber die allgemeine Verbreitung der Voraussetzungen und die Gewandtheit in den künstlichen Wendungen konnten wohl vergessen lassen, daß man zu den Ergebnissen des Systems nicht in rein wissenschaftlichem Fortschritt kam. Unter den Voraussetzungen der Arabischen Aristoteliker unterscheiden wir zweierlei, solche, welche den Grundsätzen ihrer dualistischen Ansicht angehören, und solche, welche nur aus der gelehrten Überlieferung stammen. Aus je-

nen fließen die Hauptschwierigkeiten, mit welchen sie zu kämpfen hatten. Allgemein gilt bei ihnen die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Materie; seit dem Ibn Sina wird diese auch nicht mehr als Ausfluß der höhern geistigen Kräfte, sondern als ein selbständig bestehender, doch leidender Stoff angesehen. Dieser Ansicht hingen von nun an die echten Aristoteliker ohne Schwankungen an; das sehen wir am deutlichsten an dem Endpunkte dieser Philosophie, an der Lehre des Ibn Roschd; denn dieser steigerte die Bedeutung der für sich bestehenden Materie, indem er nicht allein ein unbestimmtes Vermögen, sondern die bestimmten Anlagen zu allen besondern Dingen, die Keime alles Daseins, in ihr erblickte. Eben hieraus gingen ihm die größten Schwierigkeiten hervor, wenn er nun das wissenschaftliche Denken unserer Seele erklären wollte. Und dennoch hielt er an dieser Hypothese fest. Fragen wir, warum die Arabischen Aristoteliker von ihr nicht loskommen konnten, so mögen wir den Grund in ihrem Gegensatze gegen die Motakhallim entdecken. Einer Schöpfungslehre, welche kein anderes Gesetz als die Willkür Gottes anerkennt, sich entgegenzusetzen lag Grund genug vor. Mit ihr konnte eine Philosophie sich nicht vertragen, welche den Gesetzen der Natur nachzugehen zu ihrer hauptsächlichsten Aufgabe sich gemacht hatte. Zwischen diesen beiden äußersten Annahmen, der willkürlichen Schöpfung Gottes und der natürlichen Entstehung aller Dinge aus der Materie durch die bildende Kraft des Himmels, hat die Arabische Philosophie, soviel wir wissen, keinen mittlern Weg zu finden gewußt. Gegen jenes Extrem mochte es immer

noch nöthig sein, daß auch dieses nicht aufgegeben würde. Im Interesse eines wissenschaftlichen, d. h. eines gesetzmäßigen Denkens hielten es die Aristoteliker fest, aber auch besonders im Interesse der Naturwissenschaft. Damit waren sie auch an die Überlieferungen der Griechen gewiesen. Ihre Logik und Metaphysik, ihr astronomisches System, welches ihnen zur Vermittlung zwischen Gott und den irdischen Dingen dienen sollte, ihre Lehren von der Seele und vom vernünftigen, wie vom thierischen Leben, ihre Medicin und Mathematik gingen auf sie über. Wir wollen nicht sagen, daß die Araber in diesen Wissenschaften ohne alle Selbständigkeit, ohne alle Erfindung gewesen wären, aber unstreitig ist es, daß sie dieselben nicht aus ihren ersten Beweggründen heraus bewältigt haben, und eben erst von diesen aus ergriffen geben sie ihre Anregungen an die freie philosophische Erfindung ab. Es waren daher auch nur Fragmente der alten Wissenschaft, welche von ihnen in ihre orientalische Denkweise herübergetragen werden konnten, hie und da von ihnen weitergefördert, aber ohne den belebenden Geist, welcher alles zu einem organischen Ganzen hätte stimmen können. Was um solche Elemente zu verknüpfen geschehen konnte, mußte auf eine künstliche Anordnung sich beschränken, wie Ibn Roschd sie zu geben nicht ohne Glück versuchte.

Massen, so umfassend wie die Arabische Philosophie, besonders wenn sie als abgeschlossene Entwicklungen erscheinen, wie diese, ziehen unsern Blick unwiderstehlich auf das Ganze der Geschichte hin. Wir müssen uns fragen, was sie für diese bedeuten, warum sie in ihm

eingetreten sind. Noch stärker wird die Aufforderung eine solche Frage über das Geschick der Zeiten zu wagen, wenn wir uns nicht verhehlen können, daß in spätern Massen der Geschichte eine wesentliche Entwicklung des Geistes nicht mehr in derselben Lebensfrische sich bewegt, mit welcher sie früher betrieben wurde. So ist es mit der Arabischen Philosophie, wenn sie mit der Griechischen verglichen wird. Wir vermögen dies nur daraus zu erklären, daß der Lauf der Zeiten eine Spaltung des wissenschaftlichen Lebens mit sich geführt hatte, so daß Glieder, welche nur in gemeinsamem Leben ein frisches Gedeihen haben konnten, gewaltsam auseinander gerissen worden. In einer solchen Spaltung pflanzte die Griechische Wissenschaft sich fort, als ein Theil derselben dem Orient, der andere dem Occident zugefallen war. Wie mislich auch solche Unterscheidungen sind, weil sie die Fülle des Lebens nie genug sondern werden, so glauben wir doch sagen zu dürfen, daß zunächst der christlichen Wissenschaft vorherschend die ethische Seite, der Arabischen die physische Seite der Weltansicht zu entwickeln zugefallen war. Daher finden wir bei den Christen die Herschaft der Kirche über den Staat, bei den Muhammedanern die Herschaft des Staats über die Kirche, bei jenen Gott als Urquell der Gnade, bei diesen als allmächtig gepriesen und jenen erscheint der Mensch als frei, diesen als Sklav des Geschicks.

Wir meinen nun, daß die Arabische Philosophie mit der Griechischen an Ursprünglichkeit und Fülle der Gedanken, an Frische und Regsamkeit des Lebens nicht verglichen werden kann, daß aber doch die Vergleichung

nicht in aller Rücksicht ungünstig für sie ausfällt. Suchen wir die Griechische Philosophie in der vollen Kraft ihres Lebens beim Platon und Aristoteles auf, von welchen auch die Araber den größten Theil ihrer Überlieferungen entnahmen, so finden wir, daß sie noch immer viel zu viel von dem künstlerischen, plastischen Geiste an sich trug, welcher einen der entscheidendsten Charakterzüge des Griechischen Wesens bildet, um nicht einer Reinigung von mancherlei ihr anklebenden sinnlichen Vorstellungsweisen zu bedürfen. Wir erblicken es in jenen unbestimmten Ausdrücken der Ideen, der Musterbilder, der Formen, mit welchen man das Übersinnliche bezeichnen wollte; wir erkennen es in jenem unsichern Schwanken zwischen einem oder zwei Principien, welches wenigstens den weltlichen Dingen nicht gestatten wollte volles Zeugniß von der Herligkeit Gottes abzulegen, daran daß diese Lehren so bald dem stoischen Systeme erliegen konnten, welches nur darin einen Vorzug vor ihnen hatte, daß es ohne Schwanken ein Princip wiederherstellte, aber auch den Unterschied zwischen Übersinnlichem und Sinnlichem wieder aufhob. Als nun später beim Absterben des Griechischen Geistes die Neu-Platoniker, deren Lehren einen bedeutenden Einfluß auf die Arabischen Aristoteliker ausübten, den Gedanken des Übersinnlichen wieder zu reinigen bemüht waren, zugleich die Einheit des Princips hervorhebend, ergab sich ihnen dies doch nur in einem mystischen Enthusiasmus, welcher über die Bedingungen unserer Wissenschaft und über die Wahrheit der Welt und ihrer physischen Ordnung fast ganz hinwegsah. Eben hierin unterscheidet sich von

ihnen die Lehre der Arabischen Aristoteliker von ihrem ersten Beginn an. Schon El-Farabi betrachtete die Astronomie der Griechen als einen wesentlichen Bestandtheil des Emanationssystems und verknüpfte die logischen Lehren von der Entwicklung unserer Wissenschaft, anhebend von den Sinnen bis zur reinen Einsicht in die Gründe der Erscheinungen, mit der Forderung der Vernunft einer reinen Anschauung der Wahrheit theilhaftig zu werden. Von diesen Anfängen aus entwickelte sich nun eine Lehre, welche in gleicher Weise der Logik und Metaphysik wie der Physik zugewandt war. Für die allgemeine Ansicht stand fest, daß alle Wirklichkeit der Dinge von einem höchsten Principe, von Gott, ausgehe, aber nur durch vermittelnde Ausflüsse von oben herab bis zu den niedrigsten Gegenden der Welt dringe, so eine Welt in lückenloser Verkettung alles Daseins bildend, daß aber auch der menschliche Geist, obwohl den niedern Gebieten der Welt angehörig durch Sinn und Verstand dem Höhern sich zuwenden und zur reinen Einsicht des Übersinnlichen gelangen könne. Das Bestreben dieser Lehre jedoch die Wahrheit der Welt und ihrer physischen Erscheinungen anzuerkennen führte den Dualismus wieder zurück. Und in ihm lag die Aufforderung das, was der Materie angehört, von den Werken des formenden Princips genauer zu unterscheiden, als es den frühern Systemen der Philosophie gelungen war. Hieraus, verbunden mit dem Bestreben auch die höchsten Entwicklungen des Denkens in Verbindung mit den sinnlichen Thätigkeiten des thierischen Lebens, so wie überhaupt alles im Himmel und auf der Erde in Zusammenhang zu

finden, gingen die bedeutendsten Bestrebungen und Leistungen der Arabischen Aristoteliker hervor. Wir zählen zu diesen die Untersuchungen über den Zusammenhang der sinnlichen Vorstellungen mit den Thätigkeiten des Gehirns und untereinander, die Ausführungen über den Unterschied zwischen sinnlichem Vorstellen und Erkennen des Verstandes, wobei besonders das Gewicht hervorleuchtet, welches auf die reflexive Thätigkeit des Verstandes und auf den Unterschied zwischen sinnlichen und intelligibeln Formen und Arten gelegt wurde, über den Einfluß des ganzen Weltzusammenhangs auf unser Erkennen, endlich die Untersuchungen über Materie und Form, in welchen sich als Ergebniß immer deutlicher herausstellt, nicht allein, daß allen weltlichen Dingen ein Antheil an der Materie im weitesten Sinne des Wortes zukomme, sondern auch, daß die Formen, welche an ihr wirklich werden sollen, nicht nur äußerlich ihr ankommen, sondern innerlich aus ihr heraus entwickelt werden müssen. Es versteht sich, daß von allen diesen Leistungen abgezogen werden muß, was als Irrthum mit ihnen verbunden blieb, weil sie mit der falschen Voraussetzung des Dualismus verbunden waren. Aber auch das hat man ihnen anzurechnen, daß sie durch ihren Versuch den Dualismus mit den idealen Anforderungen an das menschliche Erkennen zu vereinigen die Unhaltbarkeit des erstern deutlicher in das Licht setzten. Es stammen hieraus die phantastischen Vorstellungen von dem prophetischen Enthusiasmus, welche bei den Arabern oft noch ganz jenen alterthümlichen Ansichten von einer göttlichen Manie, von einer Naturbegeisterung der Seher und Dichter gleichen

und welche nur dadurch sich zu behaupten wußte, daß man den leidenden und den thätigen Verstand an verschiedene Subjecte zu vertheilen sich entschloß, das Erkennen des Menschen aber nur als ein eingegossenes Verständniß betrachtete. Hierin spricht sich am stärksten die Übermacht des Geschicks, die Herschaft der physischen Ansicht der Dinge aus, indem auch die logischen Thätigkeiten nur wie ein Naturproceß gedacht werden, eine Lehre, welcher die muhammedanische Religion nur zu wenig Widerstand entgegensetzen konnte. In ihr verkündet sich der volle Gegensatz zwischen der christlichen und der Arabischen Philosophie.

Aus der letztern ist uns viel Aberglaube geflossen oder doch bestätigt worden, Astrologie, Alchimie, die Lehre vom eingegossenen Verstande; wer aber weiß, daß ein folgerichtig durchgeführter Irrthum die Wissenschaft mehr fördert, als ein verworrenes Schwanken, der wird deswegen den Einfluß der Araber auf unsere Philosophie nicht schelten. Wenn es uns gelungen sein sollte nachzuweisen, daß die Araber in einigen Punkten weiter und richtiger sahen, als die Griechen, so wird er auch von dieser Seite Förderungen unserer Wissenschaft erwarten. Eben dadurch haben sich die Europäischen Völker ausgezeichnet, daß sie für Wissenschaften und Künste der Fremden eine rege Empfänglichkeit hatten und in ihre Denkweise bald mit mehr, bald mit weniger Glück sich zu versetzen wußten. Wir müssen hoffen, daß es ihnen auch nicht übel ausgeschlagen sein werde, als sie dies im Mittelalter mit der Arabischen Philosophie versuchten. In der That dürfte man sagen, hiervon hätte der Sieg über ihre eigene Einseitigkeit abgehangen.

Von den Arabern kam die Philosophie auch auf die Juden, unter welchen im 12. Jahrhundert besonders Moses Maimonides einen großen Ruhm sich erwarb. Über die Geschichte dieser Jüdischen Philosophie sind wir aber zu wenig unterrichtet, als daß wir ein entscheidendes Urtheil über sie uns anmaßen dürften. Von Kennern ihrer Literatur ist in neuern Zeiten behauptet worden, daß eine selbständige Philosophie in ihr nicht zu finden sei. Auch wüßten wir nichts anzugeben, was von daher in die Untersuchungen der Theologen des 13. Jahrh. gekommen sein könnte.

Zwölftes Buch.

Die Geschichte der Philosophie im Mittelalter.

Dritter Abschnitt.

Die ausführlichen Systeme der christlichen Theologie.



Erstes Kapitel.

Albert der Große.

Nachdem zu Anfange des 13. Jahrh. die Schriften des Aristoteles und der Arabischen Aristoteliker bekannt geworden waren, rissen die weiten Aussichten, welche sie eröffneten, die allgemeine Aufmerksamkeit an sich. Man wird es begreiflich finden, daß *die Fremdartigkeit* ihrer *Lehren anfangs manche Verwirrung anrichtete*, daß dadurch *das Mißtrauen gegen* diese neuen Autoritäten genährt wurde und *eine* Partei derer, welche jeder Neuerung abhold sind, daran denken konnte die Verbreitung jener Schriften mit Gewalt zu verhindern. Dieser Widerstand dauerte jedoch nur kurze Zeit. Wir finden, daß noch kein Menschenalter verstrichen war, bis die Aristotelische und Arabische Philosophie in der Theologie sich festgesetzt *hatte*, obgleich man ihre Abweichungen von der Kirchenlehre sehr gut kannte und misbilligte. Der Engländer Alexander von Hales, welcher schon 1222 in Paris ein berühmter Lehrer war, wird als der erste genannt, welcher den Aristoteles und Avicenna für die christliche Theologie gebrauchte, so wie er wahrscheinlich

auch der erste ist, welcher die Sentenzen des Lombarden mit Erklärungen versah [1]). Man hat ihn deswegen, und weil er für und wider seine Sätze entgegengesetzte Meinungen zusammenstellte, den ersten Scholastiker genannt [2]). Seine Summe der Theologie, welche seine Erklärung zum Lombarden enthält, nach dem Wunsche eines Pabstes unternommen und vollendet, gewann ein ausgezeichnetes Ansehn, obwohl sie wenig Selbständigkeit des Urtheils verräth und als eine Sammlung, welche erst nach Alexanders Tode vollendet wurde, in philosophischer und geschichtlicher Rücksicht nur eine untergeordnete Bedeutung hat [3]). Fast um dieselbe Zeit nahm auch Wilhelm von Auvergne, seit 1228 Bischof von Paris, früher ein berühmter Lehrer der Pariser Universität, Rücksicht auf die Lehren des Aristoteles, Alfarabi, Avicenna, Algazel und Averroes, mehr um sie zu widerlegen, als um sie zur Unterstützung seiner theologischen und kosmologischen Lehren zu benutzen. Sein Werk über das Weltall schließt sich mehr den ältern Untersuchungen dieser Art, als den Forschungen an, welche dem 13. Jahrh. eine neue Richtung in der Philosophie gaben. In einem noch viel wei-

1) Wenigstens hat man keine gedruckte Erklärung des Lombarden, welche der seinigen der Zeit nach voranginge; sonst wird auch Peter von Poitiers für den ersten Sententiarier gehalten, aber nicht mit Sicherheit. S. Schröckh's Kirchengesch. XXIX S. 8 ff., wo ein Auszug aus Alexander's Commentar zu finden ist.

2) Tiedemann Geist der spec. Phil. IV S. 339.

3) Alexander st. 1245; seine Schüler arbeiteten weiter und 1252 wurde die Summe herausgegeben. S. über s. Leben Hist. lit. de la France XVIII p. 312 sqq. Auch Commentare über die Metaphysik und de anima des Aristoteles sind ihm zugeschrieben worden, doch bestritten.

teren Umfange benutzte Vincent von Beauvais die Araber für das große encyklopädische Werk, welches er in Auftrag Ludwig's des Heiligen und seiner Ordensbrüder aus allen ihm bekannten Schriftstellern zusammentrug. Diese Arbeit fällt freilich erst in die Mitte des 13. Jahrh., setzt aber voraus, daß schon vor dieser Zeit die Aristotelische und Arabische Lehre unter die Philosophen eingedrungen war; denn jetzt waren auch die Nicht-Philosophen genöthigt auf sie einzugehn. Obgleich Vincent den Aristoteles nicht gelesen hatte und seiner ganzen Bildung nach kein Verehrer philosophischer Untersuchungen war, glaubte er doch Auszüge aus dem Aristoteles nicht entbehren zu können und bediente sich deswegen der Hülfe Anderer um sein Werk durch dieselben zu vervollständigen [1].

Es mußte jedoch eine geraume Zeit vergehen, ehe man in das Verständniß des Aristoteles und seiner Arabischen Ausleger sich hineinarbeiten konnte. Erst durch den beharrlichen Fleiß Albert's, dem die Verehrung seiner Zeit den Namen des Großen beilegte, gelang dies.

Albert wurde im Jahre 1193 zu Lauingen in Schwaben geboren, aus dem Stamm der Grafen von Bollstädt. In Padua finden wir ihn in seiner Jugend mit den Wissenschaften beschäftigt; bald darauf trat er in den Dominicanerorden und lehrte lange Zeit zu Köln, um das Jahr 1248 auch einige Zeit zu Paris, von wo er aber bald wieder nach Köln zurückkehrte. In seinem Orden lebte er nach strenger Regel, mehr der Wissenschaft als

---

1) Schlosser Vincent von Beauvais. II S. 203.

dem praktischen Leben zugewendet, obgleich er zu den Würden des Ordens aufstieg und zu manchen Geschäften gebraucht wurde. Pabst Alexander IV., von welchem er nach Rom berufen und in hohen Ehren gehalten wurde, ernannte ihn zum Bischof von Regensburg und Albert nahm diese Würde im J. 1260 an gegen die Vorstellungen, welche ihm der General seines Ordens machte, verwaltete sie mit Geschick, legte sie aber doch nach wenigen Jahren wieder nieder und kehrte in sein Kloster zu Köln zu seinem frühern Lehramte zurück. Hier starb er in hohem Alter 1280 [1]).

Der Fleiß Albert's des Großen ist den spätern Zeiten zu groß gewesen. Die Werke, welche er hinterlassen hat, sind zu zahlreich und von zu großer Mannigfaltigkeit, als daß jemand gewagt hätte sie durchzuarbeiten und ihren Werth für die Literatur und die Geschichte der Wissenschaften abzuschätzen. Nachdem man von der Masse der Werke, welche seinen Namen tragen, mehr als hundert Schriften als unecht oder nicht hinlänglich beglaubigt abgesondert hat, sind noch mehr als eben so viele gesammelt worden, welche man für echt hielt, ohne doch für alle die Zustimmung der Gelehrten erhalten zu können [2]).

1) Man erzählt, daß er mehrere Jahre vor seinem Tode das Gedächtniß verloren und auch in seiner Jugend wenig Verstand gezeigt habe, dann plötzlich erleuchtet worden sei. Dies sind Erzählungen im Geschmack des Mittelalters, welche von andern Philosophen in ähnlicher Weise in Umlauf sind. Eine andere Erzählung giebt an, daß er noch 1277 die Lehre des Thomas von Aquino zu Paris vertheidigte, so wie mehrere Angaben von der genauen Freundschaft beider Männer sprechen.

2) Die Ausgabe seiner Werke von Jammy (Lugd. 1651), welche ich citire, füllt 21 Folianten.

Eines solchen Fleißes bedurfte es, um in das mächtige Gebäude des Aristotelischen Systems einzudringen, dazu auch die Lehren seiner Ausleger, wie sie haufenweise diesem Zeitalter herbeiströmten, und wenigstens mittelbar [1]) auch die ganze übrige Philosophie der Vorzeit sich anzueignen, ohne dennoch von diesen Massen der Überlieferung sich überwältigen zu lassen. Die Erklärungen, welche Albert auch zu den heiligen Schriften, zum Petrus Lombardus schrieb, seine Summe der Theologie, seine erbaulichen Schriften könnten vielleicht dieser großen Aufgabe seines Lebens fremd scheinen, aber sie geben Zeugniß von dem Geiste, in welchem er die Überlieferung der alten Philosophie auszuhalten vermochte, ohne sich von ihr fortreißen zu lassen. Es kam nicht bloß darauf an die Philosophie des Aristoteles zu kennen und abzuschätzen, sondern der größere Theil der Arbeit *bestand* darin sie *in den Gedankenkreis einzuführen*, welcher sie in der abendländischen Christenheit erwartete. Das hat Albert der Große gethan; ihm ist die Aristotelische Philosophie keine fremdartige Überlieferung; er weiß, was von ihr gebraucht werden kann, was zu verwerfen ist. Eben so stellt er sich den Arabischen Aristotelikern und dem Platon gegenüber. Wir müssen uns gestehn, daß er eine Aufgabe gelöst hat, deren Lösung man kaum von einem Men-

---

1) Nicht allein mittelbar, denn es wurden um diese Zeit wahrscheinlich aus Arabischen Übersetzungen, auch andere als die Aristotelischen Schriften bekannt. Albert kennt die Schriften der Griech. Ärzte und Mathematiker, Schriften des Platon, z. B. den Phädon, des Plotin, aber auch des Trismegistos.

schen erwarten möchte. Alle spätere Philosophie des Mittelalters ruht auf seinen Erfolgen.

Nur muß man nicht erwarten, daß der Unterricht, welchen er aus seinen neuen Autoritäten zog, ohne Verwirrungen abgegangen wäre. Der historische Stoff, den er zu bewältigen hatte, verschwimmt fast überall, wo er ihn zu fassen sucht, in eine sagenhafte Überlieferung. Recht deutlich wird man sich dies machen können, wenn man seine Kenntniß der Griechischen Philosophie mit dem vergleicht, was Johannes von Salisbury von ihr wußte. Albert hat zwar eine größere Masse der Überlieferungen über die alte Philosophie vor sich; aber er folgt sehr unsichern Angaben. Wenn Johannes aus der Lateinischen Literatur berichtet, so treffen seine Bemerkungen zwar weniger den Kern der Sache, halten sich aber doch näher an die äußere Geschichte. Selbst Aristoteles, durch schlechte Übersetzungen, meistens aus dem Arabischen hindurchgegangen, wird ihm eine Quelle von Irthümern [1]. Albert sah das Übel wohl im Allgemeinen ein, wußte ihm aber nicht abzuhelfen. Man könnte fragen, was ihm unter so ungünstigen Umständen nun doch gelingen konnte. Wir dürfen es nicht zu gering anschlagen. Die entferntern Gegenden der alten Philosophie blieben dem 13. Jahrh. freilich im Dunkel liegen, ja wurden durch verfälschende Überlieferung nur noch mehr verdunkelt; aber die Lehren

1) Lächerlich sind die Verdrehungen der Namen alter Philosophen, welche man bei ihm findet. Z. B. Alkmäon der Krotoniat wird in Hallamian oder Altirnemon von Korinth verwandelt, Xenophanes von Kolophon heißt philosophus Moloconensis de Casumati. Viele Beispiele der Art s. b. Jourdain S. 293.

der Philosophen, welche in ihren eigenen Schriften gelesen werden konnten, besonders des Aristoteles und der Arabischen Aristoteliker, treten doch in kenntlichen Zügen hervor und zur Beschämung späterer Jahrhunderte, welche auf die Scholastiker mit Verachtung herabsahen, wird man gestehn müssen, daß im 13. Jahrh. die Aristotelische Philosophie zwar nicht ohne Vorurtheile, aber doch besser erkannt wurde, als noch in unserm Jahrhundert.

Zur Zeit Alberts war jedoch das Studium des Aristoteles noch im Beginn. Von vielen Schriften desselben besaß er nur Arabisch-Lateinische, für andere konnte er auch Griechisch-Lateinische Übersetzungen benutzen [1]. In Fällen, wo ihm mehrere Übersetzungen derselben Schrift vorlagen, hat er die Vergleichung nicht verabsäumt. Es wird ihm das Lob gegeben, daß kein Scholastiker so sorgsam als er alles sammelte, was zur Erklärung des dunkeln Textes dienen konnte [2]. Fast alle Schriften des Aristoteles erklärte er in seiner Weise ohne sich wörtlich an den Text anzuschließen, umschreibend und seine eigenen Bemerkungen, oft weitläuftige Abschweifungen hinzufügend, welche er ausdrücklich von seinen Umschreibungen absonderte.

Man wird hieraus erkennen, daß er einen doppelten Zweck hatte, theils den Aristoteles zu erklären, theils ihn für die Bedürfnisse seiner Zeit zuzurichten. Diesem letzten Zwecke diente es, daß er bedeutende Theile zu den Schriften des Aristoteles zusetzte, in der Ansicht, daß sie zu der

1) Jourdain S. 281 ff.
2) Ebend. S. 316.

Encyklopädie der Wissenschaften gehörten, welche Aristoteles zu entwerfen beabsichtigt habe und welche er nach den Bedürfnissen seiner Zeit wiederherstellen wollte. Es ist nicht ohne Interesse, nicht ohne charakteristische Züge für ihn und seine Zeit, wie er dabei verfahren ist. Einiges hat er ganz übergangen, wie die Rhetorik und die Poetik, obgleich Averroes diese Schriften erklärt hatte. Von diesen Dingen hatte der Geschmack der Schule sich zurückgezogen. Einen ähnlichen Grund mag es haben, daß er die Politik des Aristoteles, entweder gar nicht oder doch erst spät und gegen seine sonstige Weise nur an die Worte des Aristoteles sich haltend mit einer Erklärung versah [1]. Auch die Metaphysik des Aristoteles hat er nicht in seiner gewöhnlichen Weise bearbeitet. Er hält sich dabei streng an die Lehren des Aristoteles und will vom Seinigen nichts hinzusetzen. Unstreitig fühlte er das Gewicht dieses Werkes, fand aber auch in ihm zu vielerlei, was seinen christlichen Überzeugungen widersprach, und zugleich einen zu engen Zusammenhang der Grundsätze, als daß er durch seine gewöhnlichen Einschaltungen sich zu helfen gewußt hätte. Er setzte diesem System daher sein System der Theologie zur Seite. Ganz anders verfährt er mit den physischen Schriften des Aristoteles. In diesem Gebiete hat der Meister der Natur sein volles Vertrauen. Unter seiner Führung sucht er aber auch die Kenntniß der Natur zu erweitern. Es ist bekannt, wie sein Fleiß in diesen Untersuchungen ihm

---

1) Ebend. S. 326 f. Jourdain bezweifelt die Echtheit des Commentars, doch ohne zu entscheiden.

den Ruf eines Zauberers zugezogen hat. Schriften der geheimen Kunst führen seinen Namen. So wie er von Aberglauben selbst nicht frei gesprochen werden kann, so hat auch der Aberglaube um seine physischen Kenntnisse einen täuschenden Glanz verbreitet. Aber nachdem ihn sorgfältigere Untersuchung zerstreut hat, ist noch immer genug zurückgeblieben um in ihm einen Mann zu erkennen, welcher durch Fleiß und Selbstständigkeit der Forschung für seine Zeit in der Geschichte der Naturwissenschaften einen ausgezeichneten Rang behauptet. Wenn man die allmälige Erweiterung der Erdkunde verfolgen will, so hat man in seinen Schriften nachzusuchen; zu dem naturgeschichtlichen Werke des Aristoteles setzte er sechs ihm eigene Bücher zu [1], und überdies eine eigene Schrift über die Mineralien, in welcher er sich auf seine eigenen Untersuchungen an Ort und Stelle beruft [2]. In ähnlicher Weise findet man in allen Theilen der Naturwissenschaft seine Forschungen erwähnt. Fügt man nun hinzu, daß er darüber die dialektischen Untersuchungen und sein System der Theologie keinesweges vernachlässigte, so wird man den umfassenden Geist des Mannes zu würdigen wissen. In dieser Rücksicht ist ihm kein Scholastiker gleich zu setzen. Thomas von Aquino und Duns Scotus haben sein theologisches System in Schatten gestellt, Roger Bacon hat ihn vielleicht in scharfsinniger Erforschung der Natur vermittelst der Mathematik übertroffen; aber alle diese Männer benutzten seine Vorarbei-

---

1) Ebend. S. 301 ff.
2) Ebend. S. 206 f.

ten und keiner von ihnen hat beide Seiten der Forschung so zusammenzuhalten gewußt, wie er.

Seine Verdienste um die Wissenschaften vollständig abzuschätzen müssen wir andern überlassen. Unsere Aufmerksamkeit ziehen hauptsächlich seine Arbeiten für die Ausbildung des philosophisch-theologischen Systems auf sich. Bei der Untersuchung derselben überwältigt uns allerdings nicht selten die Masse des Stoffs, welchen er von allen Seiten herbeizieht, und die Menge der Autoritäten, welche er berücksichtigen zu müssen glaubt. Aber durch diese Mannigfaltigkeit der Dinge, welche uns überladen, bricht doch sehr häufig der gesunde Sinn und das gereifte Urtheil des Mannes sich Bahn und weiß leitende Grundsätze aufzufinden, welche stracks auf das Ziel vordringen und große Massen der Untersuchung zusammenfassen und erleuchten. Auch in dieser Rücksicht zeichnet er sich vor seinen Nachfolgern aus, bei welchen die Einzelheiten der Lehre stärker hervortreten und mit den allgemeinen Grundsätzen fast auf gleichen Boden sich stellen. In der Ausführung des Einzelnen ist er ihnen aber nicht gleich zu setzen. Die Elemente, welche man in seiner Lehre unterscheiden kann, die Aristotelische Philosophie, mit dem Weltsysteme, wie es die Araber sich vorstellig gemacht hatten, und die Lehren der katholischen Kirche, treten bei ihm noch in einer Weise zusammen, daß man ihren verschiedenen Ursprung wohl bemerken kann. Da ist auch alles Schwanken zwischen der katholischen Lehrweise und den Grundsätzen der Philosophie noch nicht verschwunden. Nicht allein, wie schon früher erwähnt, in seiner Erklärung der Aristotelischen Metaphysik, sondern auch an an-

dern Orten [1]) giebt er zu erkennen, er wolle hier nur die Meinung der Peripatetiker wiedergeben; wie dieselbe mit der katholischen Lehre ausgeglichen werden könne, läßt er dahin gestellt sein. Doch ist deswegen seine wahre Anhänglichkeit an den katholischen Glauben nicht zu bezweifeln; er unterscheidet nur zwei Geschäfte, welche er betreibt, die peripatetische Philosophie und das System der Theologie. Daß die erstere in vielen Punkten die Wahrheit nicht habe finden können; daran zweifelt er nicht; nur der christliche Glaube hat die volle Wahrheit gebracht. Man hat ihn den Affen des Aristoteles genannt, mit großem Unrecht; denn er kennt die Schwächen des Aristotelischen Systems in den Hauptsachen sehr wohl, wenn er auch einiges in ihm auf das Mildeste zu deuten sucht, daß es nicht in einem zu grellen Widerspruch gegen die katholische Lehre erscheine, so widerspricht er ihm doch ohne Bedenken, wo die entscheidenden Punkte eintreten, nur in weniger deutlichen Zügen der Lehre nicht allein beim Aristoteles, sondern auch bei andern Überlieferungen treten seine Schwankungen heraus. Eben in solchen entscheidenden Punkten nimmt er auch wohl die Partei des Platon gegen den Aristoteles, und man kann hieran, wie überhaupt an der Haltung seiner Lehre sehr gut bemerken, wie der Übergang von dem Platonismus des 12. zum Aristotelismus des 13. Jahrh. doch keineswegs so schroff war, daß die Lehren des erstern nicht noch auf die spätere Zeit herübergenommen worden wären [2]).

---

1) Z. B. de caus. et proc. un. II tr. I, 2 p. 565 a.

2) Zu der folgenden Darstellung seiner philosophischen Lehren habe ich hauptsächlich seine summa theologiae, seine summa de

Ein ähnliches Verhältniß hat seine Philosophie auch zu den frühern theologischen Lehren. Er sucht an dieselben anzuknüpfen, wie schon sein Commentar zum Lombarden zeigt, nicht weniger seine theologische Summe, welche einen sehr ähnlichen Weg wie die Sentenzen einschlägt. Die ethische Richtung liegt daher auch in seiner Theologie offen vor. Nur mit größerm Bewußtsein als der Lombarde verfolgt er sie, indem er gleich zu Anfang die Fragen aufwirft [1], ob die Theologie eine Wissenschaft sei und welcher Art der Wissenschaft sie angehöre, und sich dafür entscheidet, daß sie eine praktische Wissenschaft sei, welche es auf die Seligkeit des Menschen abgesehn habe [2]. Es stört ihn in dieser Entscheidung nicht, daß Gott als Subject [3] der Theologie angesehn werden könnte; denn er faßt den Begriff der Theologie ganz ent-

---

creaturis und seine philosophia pauperum durchgesehen. Die Echtheit der letztern Schrift ist angefochten worden; sie könnte wohl ein Auszug sein, doch gehört der Inhalt dem Albertus unstreitig. Außerdem habe ich eine Reihe kleinerer Schriften gelesen, welche zum Theil zu seinen Aristotelischen Commentaren gehören und im 5. Bde. der Ausgabe v. Jammy stehen. Sie sind für die Beurtheilung seiner Lehre sehr wichtig, z. B. de natura et origine animae, de unitate intellectus contra Averroem, de intellectu et intelligibili, de causis et processu universitatis. Andere seiner Schriften habe ich nur stellenweise zu Rathe gezogen.

1) Schon Alexander von Hales hat diese Fragen untersucht; von ihm sind sie auf alle Sententiarier übergegangen.

2) Summa theol. I tr. I qu. 4 membr. 3.

3) Der Ausdruck Subject, wo wir jetzt Object zu sagen pflegen, kommt auch schon früher, namentlich bei Alexander von Hales vor; er ist aus Lateinischen Übersetzungen der Griechischen und Arabischen Philosophen geflossen. So finde ich ihn in der Übersetzung des Algazel von Dominicus Gondisalvus phil. I, 1.

schieden in Beziehung auf den Glauben; sie ist ihm nicht Wissenschaft von Gott, sondern von den Dingen, welche der Frömmigkeit dienen und daher zu unserm Heil uns führen [1]. Noch weniger stört es ihn, daß die Theologie auf Glauben beruht, denn abgesehn davon, daß sie eben deswegen sicherer ist als jede andere Wissenschaft, weil sie eine göttliche Inspiration und nicht menschliche Meinung zu ihrer Grundlage hat, ist auch dies die Weise aller menschlichen Wissenschaft, daß sie nicht von den Ursachen zu den Wirkungen fortschreitet, wie die Natur, sondern von den spätern Wirkungen aus (ex posterioribus) die frühern Ursachen zu erreichen sucht. Der Glaube nemlich ist eine Wirkung Gottes in uns; er gehört den Gaben Gottes an, welche sein Wirken in uns bezeugen, und nur von diesen Erfahrungen aus kann die vernünftige Seele zu der Erkenntniß dessen gelangen, was höher ist als sie selbst, indem sie vom Glauben zum Verständniß vorzudringen strebt [2].

1) Ib. qu. 2. Theologia est scientia de his, quae ad salutem pertinent; pietas enim conducit ad salutem. Cf. ib. qu. 8 membr. 1.

2) Ib. qu. 5 m. 3 p. 15 a. Licet ratio non possit in primam veritatem eo, quod super ipsam, ex prioribus simpliciter, facit tamen persuasionem ex posterioribus, quae priora sunt quoad nos. — — Licet fidei innitatur ut principiorum, tamen et ipsa fides ex posterioribus crediti quaerit intellectum. Dies schließt sich ganz an den Anselmus an (quaest. 5 m. 2.). Der Glaube ist das Mittel zur theologischen Erkenntniß in via, für den viator, d. h. im zeitlichen Leben. Ib. tr. III qu. 15 m. 3 a. 1 p. 57 b sqq. Eine höhere Erkenntniß gewährt die Anschauung, per gustum oder raptum, der Glaube aber wieder eine höhere Erkenntniß als die ratio naturalis. Ib. art. 2 p. 59 b sq.

Bei dieser Denkweise kann es ihm nicht zweifelhaft sein, daß Theologie und Philosophie, Offenbarung und Vernunft mit einander stimmen müssen. Die Offenbarung ist ihm nur eine höhere Erfahrung, eine Erfahrung der Gnade, und die Theologie bildet sich in derselben Weise, wie alle menschliche Wissenschaft nach dem Aristoteles sich bilden soll, ausgehend von der Erfahrung und nur die Gründe der Erfahrung aufsuchend. Wir haben schon früher auf diese Übereinstimmung der kirchlichen Lehre vom Verhältnisse des Glaubens zum Wissen mit der Aristotelischen Philosophie aufmerksam gemacht. Erst jetzt, nachdem man diese zur Führerin in den natürlichen Wissenschaften gewählt hatte, kam man zu einem völligen Bewußtsein dieser Übereinstimmung. Hiermit hängt nun der Vorzug zusammen, welcher der Theologie vor der natürlichen Philosophie gegeben wird. Die Heiligkeit des Lebens hilft zum Erkennen. Wir müssen uns im christlichen Glauben Gott zuwenden, uns reinigen, über zeitliche Bestrebungen und Leidenschaft uns erheben, um zur Erkenntniß dessen zu gelangen, was über der Zeit ist. Erst dadurch kommen wir zum Geschmack des Göttlichen, zu einer Erkenntniß, welche den Affect der Liebe in sich trägt [1]. Wir werden hierin den Nachhall der Victoriner erkennen und bemerken, wie Albert in der That alle Elemente der frühern Theologie bewahrt hat. Seine sittliche Ansicht der Dinge legt zwar auf kirchliche Übung großes Gewicht, vernachlässigt aber darüber doch keines-

---

1 Ib. tr. I qu. 4 m. 3. Intellectus affectivus. De int. et int. II, 10.

weges die fromme Beschaulichkeit des Gemüths und zieht auch die Ergebnisse der physischen Untersuchungen dabei zu Rathe, weil die Natur die Grundlage des sittlichen Lebens ist.

Albert geht von dem Gedanken aus, daß in der vernünftigen Seele ein natürliches Verlangen ist die erste Ursache, Gott, zu erkennen. Dies Verlangen darf nicht vergeblich in ihr sein und daher ist nicht zu bezweifeln, daß wir Gott zu erkennen vermögen [1]. Nun ist aber die Frage, ob diese Erkenntniß uns auf unmittelbare Weise zukomme oder ob wir das Dasein Gottes zu beweisen haben. Hierbei berücksichtigt Albert zwar die Lehre des Anselmus, daß der Begriff Gottes an und für sich gewiß sei; aber er entscheidet sich doch für das Gegentheil. Wenn es auch schlechthin gewiß ist, daß Gott ist, so bedürfen wir doch der Beweise [2]. Wir müssen aber von der Erfahrung in aller unserer Wissenschaft ausgehn und daher haben wir auch die Beweise für das Dasein Gottes aus der Erfahrung zu schöpfen. Diese ist eine doppelte, die Erfahrung durch die Gnade und die Erfahrung in natürlichem Wege, wiewohl auch die letztere im weitern Sinne, wie alles Gute, durch die Gnade Gottes uns zu Theil wird. Auch durch die natürliche Erfahrung wird Gott bewiesen, indem wir von den Wirkungen auf eine erste Ursache schließen müssen; sogar die Spuren der Trinität können wir auf diesem Wege finden,

---

1) Summa theol. I tr. III qu. 13 m. 1 p. 31 a.

2) Ib. qu. 17.

weil ihr Bild in den natürlichen Dingen abgedrückt ist[1]). Doch versteht es sich, daß diese Erkenntniß durch die Natur eine unvollkommnere ist als die Erkenntniß durch die Gnade, welche durch Hülfe der sittlichen Entwicklung gewonnen wird. Überhaupt jedoch ist die Erkenntniß des Geschöpfes vom Schöpfer eine unvollkommene, denn das Endliche kann nicht das Unendliche begreifen, wiewohl es auch vom Unendlichen nicht getrennt sein kann und auch in seinem Erkennen mit ihm zusammenhangen muß. Auf diese Weise löst Albert die Einwürfe derer, welche aus dem Überschwenglichen im Begriffe Gottes die Folgerung gezogen hatten, Gott könne nicht gedacht, nicht erkannt und nicht genannt werden. Allerdings ist er unbegreiflich, wenn man unter dem Begreiffen ein Umfassen des ganzen Gegenstandes versteht; aber weil wir ihn nicht ganz fassen können, darum ist er doch nicht unserer Erkenntniß gänzlich entrückt. Wenigstens ein Berühren Gottes in unsern Gedanken haben wir anzunehmen, wenn wir nicht behaupten wollen, daß unser Denken von aller Wahrheit fern ist. Er ist das ausstralende Licht, welches uns erleuchtet; wenn uns der Stral seines Lichtes berührt, obgleich wir die ganze Kraft der erleuchtenden Sonne nicht fassen können, so stehen wir doch mit ihm in Gemeinschaft[2]). Dabei hält Albert aber auch den Gedanken

---

1) Ib. 18 m. 1. Nur bei einer ersten vollkommenen Ursache des Erkennens können wir stehen bleiben. De int. et int. I, 2.

2) Summa theol. I tr. III qu. 13 m. 1 p. 31 a. Ille enim maxime intelligibilis est et omnis intellectus et intelligibilitatis causa et in omni intelligibili attingitur, sicut lumen, quod est actus visibilium, attingitur in omni visibili per visum. Sicut tamen lumen secundum immensitatem, quam habet in rota solis,

fest, daß wir Gott nur mittelbar wie die Ursache in ihren Wirkungen erkennen [1]).

Wir können nicht sagen, daß Albert hierdurch allen Schwierigkeiten entgangen wäre. Es bedrängt ihn besonders der Satz, daß zwischen Gott und den Geschöpfen, zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen in keiner Rücksicht Gleichheit oder Ähnlichkeit stattfinde [2]), indem er auch den alten Satz behauptet, daß jede Erkenntniß eine Ähnlichkeit des Erkennenden mit dem Erkannten voraussetze; denn die Seele erkennt alles nur durch die Ähnlichkeit desselben mit sich [3]). Unstreitig ist jener Satz zu

---

et secundum immensitatem potestatis, qua omnia visibilia comprehendere potest, non potest capi vel comprehendi a visu, ita nec intellectus divinus secundum excellentiam, qua excellit in se ipso, et secundum potestatem, qua illustrare *potest* super omnia, etiam super infinita intelligibilia, *capi* vel comprehendi *potest* ab intellectu creato. De *int. II, 9 p.* 260 a; de caus. et proc. *un. tr. III, 6.* Der Ausdruck attingere wird gewöhnlich im Gegensatz gegen comprehendere gebraucht. Summa theol. I tr. IV qu. 18 m. 3 p. 67 *b.* Attingi potest intellectu, sed non comprehendi. Ib. tr. III qu. 13 m. 1 p. 30 b. Comprehensio enim est contactus intellectus super terminos rei. Das attingere wird dagegen als simplex intuitus gedacht. Ein Begriff Gottes ist daher im strengen Sinn nicht möglich. Er ist nicht Substanz, nicht ens, auch nicht Individuum. De int. et int. II, 1 p. 252 b. Doch ist alles das in ihm, weil er Ursache aller dieser Dinge ist, wahrer *als* in allen Geschaffenen. Er ist die Idee, welche wir in allen Dingen denken, nur contrahirt, nicht vollständig.

1) Summa theol. I tr. III qu. 13 m. 1 p. 30 b. Causa prima superior est narratione — — et non narratur nisi per causas secundas, quae illuminantur lumine primae causae.

2) *Summa* de creat. I tr. I qu. 1 art. 8 p. 3 b. Deus non univocatur cum creatura in aliquo. Summa theol. I tr. III qu. 14 m. 1. Similitudo autem finiti et proprietas ad infinitum nulla est.

3) L. l.; phil. paup. V, 29.

allgemein gefaßt; doch schreitet Albert nicht sogleich zu seiner Beschränkung. Er will ihn, so möchte es scheinen, für spätere Folgerungen sich aufsparen. Daher beschränkt er lieber den andern Satz, indem er meint, nur die Erkenntniß des Wesens und der Ursache, warum etwas ist, werde durch die Ähnlichkeit des Erkennenden mit dem Erkannten vollzogen, eine verworrene Erkenntniß dagegen könne auch vermittelst einer Vergleichung des Niedern mit dem Höhern gewonnen werden [1]). Eine solche verworrene Erkenntniß von Gott durch Verneinung, welche aber eine Bejahung voraussetze, schreibt er uns zu, auch ohne Hülfe der Gnade, von Natur, so daß sie selbst den Bösen nicht fehle [2]). Wenn er aber den Guten eine höhere Erkenntniß durch Verähnlichung mit Gott vermittelst der Gnade vorbehält [3]), so bemerkt man auch, daß er jenen allgemeinen Grundsatz keinesweges ohne alle Beschränkung geltend machen will.

Warum er die Lehre von der völligen Verschiedenheit Gottes und der weltlichen Dinge eifriger als billig behauptet, das zeigt sich in der Schöpfungslehre. In dieser hat er den neuen Lehrern der Zeit, dem Aristoteles und den Arabern, auch Ketzern, wie dem David von Dinant und dessen Schülern, zu widerstehen. Man wird es ihm billiger Weise nicht zu hoch anschlagen dürfen, wenn er in diesem Streite auf Sätze einen zu großen Nachdruck legt, welche nur mit vorsichtiger Beschränkung hätten benutzt werden sollen.

---

1) Summa theol. I tr. III qu. 14 m. 1.

2) Ib. m. 2.

3) Ib. qu. 13 m. 6 p. 37 a sq.

Um so weniger möchte ihm dies zu verargen sein, je geneigter er ist von den Frühern zu lernen und je leichter es ihm daher auch begegnet, daß er Vorstellungsweisen den Eingang verstattet, welche seinen Gegnern zur Waffe dienen konnten. Wir haben gesehn, daß er das Bild des ausstralenden Lichtes liebte, um das Verhältniß zwischen Gott und seinen Geschöpfen sich vorstellig zu machen. Bei so vielen heiligen und profanen Autoritäten, welche es gebrauchten, mochte es ihm ganz unverfänglich scheinen; er übersah darüber, daß es besser zur Emanations- als zur Schöpfungslehre paßt. Seine Lehre schließt nun auch den Gedanken an eine Emanation der Dinge aus Gott nicht aus. Er betrachtet Gott in Verhältniß zu den Geschöpfen vorherschend als den allgemeinen *thätigen* Verstand (intellectus universaliter agens), *eine Vorstellungsweise, auf welche wir Gewicht legen müssen*, weil sie *auf der einen Seite seine Lehre* in mehrern wesentlichen Punkten von der Denkweise der Arabischen Aristoteliker unterscheidet, auf der andern Seite ihn über den abstracten Begriff Gottes erhebt, welcher im 12. Jahrh. vorherschend sich geltend gemacht hatte. Aber es schließt sich daran auch die Neigung zur Emanationslehre an, welche wir bei ihm finden. Er denkt sich diesen allgemeinen *thätigen* Verstand in einem beständigen Ausfließen, Intelligenzen aus sich entlassend [1]). Dies liegt in seiner Natur. Wer fragen sollte, warum die Intelligenz über-

---

1) De caus. et proc. un. tr. IV, 1. Primum principium est indeficienter fluens, quo intellectus universaliter agens indesinenter est intelligentias emittens.

strömend sich ausgieße, der würde nur fragen, warum sie Intelligenz sei [1]. Eine Wahl in seiner schöpferischen Thätigkeit will er daher Gott auch nicht zugestehn; eine solche kommt nur Dingen zu, welche durch verschiedene Beweggründe bestimmt werden; Gott bringt das Gute hervor, weil es besser ist das Gute aus sich zu entsenden, als es in sich zurückzuhalten [2]. Daher billigt Albert auch die Lehre des Platon, daß die Formen aller Dinge ewig in Gott sind; fügt aber doch beschränkend hinzu, dies gelte nur von den Formen im göttlichen Geiste, nicht von dem Dasein derselben in dieser sinnlichen Welt [3]. Eben hierdurch lenkt er in die Schöpfungslehre ein. Seine Meinung ist keinesweges, daß die Entstehung der Dinge aus Gott eine nothwendige sei und aus der Natur Gottes fließe; vielmehr betrachtet er die Schöpfung als einen Act seiner Freiheit. Gott ist die freieste Ursache, weil er Ursache seiner selbst, weil er die erste Ursache ist; Unfreiheit kommt nur der Materie zu [4]. Wenn Albert freie und natürliche Ursachen einander entgegensetzt, so zweifelt er nicht daran Gott zu den freien Ursachen zu zählen, denn die natürlichen Ursachen wirken nur in der Voraussetzung, daß ein Anderes vorhanden sei, eine Materie, auf welche sie wirken; ein solches Andere giebt es nicht für Gott, welcher das alleinige Princip der Welt ist.

---

1) De int. et nt. II, 2 p. 254 a. Quaerere enim, unde intelligentia — — habeat formas, quas exuberat, idem est quaerere, unde habeat intelligentia, quod est intelligentia.

2) De caus. et proc. un. tr. III, 1 p. 548 a.

3) Ib. IV, 1; Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 1 art. 2 p. 43 b.

4) De caus. et proc. un. tr. III, 1.

Nur Gottes Wille bringt die Welt hervor und man hat keinen andern Grund der Schöpfung zu suchen [1]. Aber der Gegensatz zwischen Freiheit und Natur gilt dem Albertus doch keineswegs als etwas, was im strengsten Sinne auf Gott angewendet werden könnte, vielmehr ist er ihm nur untergeordneter Bedeutung. Die Schöpfung ist zwar ein Werk des Willens, sofern sie etwas Anderes hervorbringt, was von Gott unterschieden werden muß, wie die Kunst etwas außer sich bewirkt; sofern aber der Wille Gottes der Sache nach eins und dasselbe mit der Natur und der Substanz Gottes ist, haben wir die Schöpfung auch als ein Werk der Natur zu betrachten [2]. Man wird hierin den vollständigsten Ausdruck seiner Überzeugungen über diesen Punkt finden. Aber freilich liegt darin auch die Schwierigkeit, daß zwei Begriffe, welche für unser Denken unvereinbar scheinen, in einen Gedanken vereinigt werden sollen.

Wir bemerken nun wohl, daß dadurch nur eine Forderung an unsern Verstand ausgedrückt wird, welche auf das überschwengliche Ziel unseres Denkens hinweist. Warum sie an uns gestellt wird, das entwickelt Albert im Streit gegen die Araber und gegen den Aristoteles. Zuerst beseitigt er den Gedanken einer Materie, aus welcher Gott wie ein menschlicher Künstler die Welt geschaffen haben sollte. Gott würde bedürftig sein, wenn sein Wirken eine Materie voraussetzte. Nur das unvollkommen Wir-

---

1) Summa theol. II tr. I qu. 4 p. 56 b; 60 a sq. Mit dem Augustin: voluntatis divinae causa quaerenda non est.

2) Summa de creat. I tr. I qu. 1 art. 5 p. 5 a. Creatio est opus voluntatis et est opus naturae.

kende bedarf des Mittels, Gott aber nicht. Dem allmächtigen, vollkommenen Wesen gebürt es alles zu geben und nicht allein die Form. In den schöpferischen Gedanken Gottes haben wir auch den Gedanken der Materie zu setzen, weil sein Erkennen unbeschränkt ist, und daher muß auch die Materie von ihm geschaffen sein. Albert giebt hier zu, daß die Materie, aus welcher alles geschaffen werde, gewissermaßen in Gott sei, jedoch nicht, sofern sie materiell, d. h. ein bloßes Vermögen ist, sondern sofern sie die Form in ihrem idealen Sein in sich trägt [1]). Daß die Materie nicht ewig sein könne, wird aber auch daraus erschlossen, daß Gott, die ewige Form, und die Materie nichts mit einander gemein haben könnten, also auch nicht die Ewigkeit [2]). Hier gebraucht Albert diesen Satz des Aristoteles gegen den Aristoteles selbst. So bekennt er sich zur Lehre von der Schöpfung aus nichts. Wir fügen nur noch hinzu, daß die Gründe Albert's ihre volle Kraft erst entwickeln, wo sie den Begriff der Materie genauer in das Auge fassen, als dies hier geschehn kann.

Der zweite Punkt seines Streites gegen den Aristoteles betrifft die Lehre von der Ewigkeit der Welt. Auch in ihr beruft er sich auf jenen Satz, daß Gott und den Geschöpfen nichts gemein sein könne, also auch nicht die Ewigkeit. Wir sehen also wohl, wie viel er auf diesen Satz baut. Streng genommen bezieht er sich indessen nur auf den durchgängigen Unterschied zwischen dem Ewigen

---

1) Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 1. art. 1 part. 1 p. 34 a sq.; part. 4 p. 41 b sq.

2) Ib. part. 3 p. 40 a.

und Zeitlichen, es ist schon eine ungehörige Ausdehnung seiner Bedeutung, daß Albert auch die Dauer ohne Anfang und Ende in diesen Gegensatz hineinzieht [1]). Man sieht wohl, daß ihm alles daran gelegen ist einem Satze zu begegnen, welchem die Autorität des Aristoteles eine sichere Stütze zu bieten schien. Doch hat er auch andere Gründe dem Aristoteles entgegenzusetzen. Er widerspricht ihm in diesem Punkte sehr lebhaft, indem er ihm vorhält, daß er die Lehre des Platon nicht hätte verlassen sollen. Er hätte bedenken sollen, daß alles, was gemacht ist, nicht ohne Zeit sein kann, daß aber die Zeit nothwendig einen Anfang haben muß, sonst würde sie nie zum gegenwärtigen Augenblick gekommen sein, sonst würde man genöthigt sein in das Unendliche zurückzugehen, ohne jemals einen letzten Grund zu finden [2]). Den Gründen des Aristoteles für die Ewigkeit der Welt hat man nichts weiter nachzugeben, als daß die Bewegung nicht aus einer andern Bewegung, die Welt nicht aus einer natürlichen Ursache hervorgegangen sein kann. Wenn er aber daraus schließt, daß sie überhaupt nicht angefangen haben könne, weil jede Bewegung eine frühere Bewegung voraussetze, so hat er sich selbst vergessen, indem er sonst anerkennt, daß der thätige Verstand ohne sich zu verän-

1) Ib. qu. inc. 1 p. 60 b. Creatura in nullo debet parificari deo; si autem non habuisset initium durationis et esse, in hoc parificaretur deo.

2) Ib. qu. 4 m. 2 art. 5 part. 1 p. 55 a sq. Adhuc (salva pace Aristotelis) ipse non posuit rationem Platonis, quam si poneret, ratio sua parum valeret. — — Constat autem, quod factum principium sui esse habet a non facto, quia aliter iretur in infinitum.

dern zuweilen thätig ist, zuweilen nicht nach der Freiheit seines Willens [1]). Man sieht, daß Albert hier die Ansicht hervorzieht, daß die Schöpfung ein Act des Willens sei. Aber er hält dabei doch fest, daß der Entstehung der Welt keine Zeit, keine Veränderung vorhergehe, daß daher auch Gott nicht einmal angefangen habe die Welt zu schaffen; denn das Schaffen ist sein ihm eigenthümlicher Act, welchen er mit keinem andern theilt, auch nicht mit den Gestirnen, welcher als etwas einziges gedacht werden muß und mit keinem andern Act unter einen allgemeinen Begriff gebracht werden kann [2]). Er scheut sich daher sogar nicht die Schöpfung ein Wunder zu nennen [3]) und gesteht ein, daß sie durch die natürliche Vernunft nicht begriffen werden könne. Eben dies entschuldigt die Philosophen, welche sie nicht anerkennen wollen. Sie gingen nur von Grundsätzen der Naturwissenschaft aus und für diese gilt es ohne Beschränkung, daß aus nichts nichts werde; aber die Physik führt auch nur auf die nächsten Ursachen, nicht auf die erste, welche als solche etwas Einziges ist und deren Act deswegen auch mit keinem andern Acte verglichen werden kann [4]). Sehr rich-

1) Ib. fol. 56 b. Aristoteles in illa ratione multum oblitus est sui ipsius. Ipse enim probavit hoc, — — quod intellectus agens sine omni alteratione sui ipsius quandoque agit, quandoque non agit pro libertatis arbitrio. Ib. fol. 57 b.

2) Er verwirft deswegen die voluntas dilatoria. Summa de creat. I tr. I qu. 1 art. 1 fin.; art. 3; Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 2 art. 1 p. 48 a. Creatio est proprius actus ejus. De nat. et or. an. tr. II, 7 p. 207 b.

3) Summa de creat. I tr. I qu. 1 art. 8. Doch wird dies sonst genauer genommen und geleugnet.

4) Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 2 art. 5 part. 1 p. 57 b.

tig schätzt er die Lehre von der Schöpfung, wenn er in ihr *nichts* anderes *ausgedrückt* findet, als den Gedanken, welchen wir an den Begriff des Geschöpfes knüpfen müssen, daß es angefangen habe zu sein, nachdem es zuvor nichts war [1]).

Die ersten Anfänge der Schöpfung faßt Albert unter vier Begriffen auf, nemlich der ersten Materie, der Zeit, des Himmels und der ewigen Intelligenzen. Er bezeichnet alle vier mit dem Namen der gleichzeitigen Dinge von unvergänglicher Dauer (coaequaeva), indem er von dem Gedanken ausgeht, daß zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen ein Mittleres sein müsse, welches der Substanz nach ewig, der Handlung nach in der Zeit sei [2]). Jene vier gleichzeitigen und unvergänglichen Gründe des weltlichen Daseins bedeuten ihm aber nicht *eine jede* für sich eine Substanz, wie sich dies vom Begriffe der Zeit von *selbst verſteht*, aber *nicht* minder vom Begriffe der ersten Materie gilt. Denn alle körperliche Ausdehnung wird von ihm nur als eine Wirkung der Seele angesehn; die Materie gehört nicht der Wahrheit der Dinge an; sie ist nach dem Aristoteles nur Privation, welche Gott

---

Et hoc accidit eis, quia creationem intelligere non poterant ex principiis naturae. Omnes enim convenerunt in hoc principio, — — quod ex nihilo nihil fit, et principia naturae quaesiverunt non prima, sed proxima; talia enim principia dare et ex talibus procedere physici proprium est.

1) Summa de creat. I tr. I qu. 1 art. 2. Secundum rem creatio nihil aliud est, quam relatio quaedam rationis, quae est in creatura ex hoc, quod incepit esse post nihil.

2) De caus. et proc. un. II, 21. Über den Unterschied zwischen aeternitas, aevum und tempus s. Summa de creat. I tr. II.

nicht zur Ursache hat und von ihm daher nicht als etwas Für-sich-bestehendes, sondern nur als etwas an einem Andern Vorkommendes, als ein Vermögen desselben erschaffen werden kann [1]. Es bleiben daher nur der Himmel und die Intelligenzen übrig als die von Gott geschaffenen Substanzen; die beiden andern Punkte, welche in die ursprüngliche Schöpfung mit aufgenommen werden, sind aus der Weise abzuleiten, wie Albert jene geschaffenen Substanzen sich denken zu müssen glaubt.

Hierbei kommt nun sogleich sein Verhältniß zur Emanationslehre wieder in Frage. Albert schließt sich ihr darin an, daß er das Ausgehn der Geschöpfe als etwas betrachtet, was nothwendig durch absteigende Grade hindurchgehn muß, weil die Ursache vollkommener ist, als die Wirkung. Daher kann sogar Gott nur Unvollkommenes hervorbringen [2]. Hierin findet aber Albert auch den Grund, warum eine Vielheit der Dinge aus der ersten Ursache hervorgehen muß. Zuweilen scheint es zwar, als wollte er die Vielheit der Dinge aus der Ma-

---

1) De caus. et proc. un. II, 38 p. 614 b. Expansio divisionis continui causatur ab expansione animae nobilis. Über anima nobilis und ignobilis s. ib. 2; 13. De int. et int. II, 3. Materia nihil est de esse vero rei. Dem entspricht der Grundsatz: forma dat esse rei (Summa de creat. I tr. I qu. 2 art. 1 in.) oder wie er weitläufiger ausgedrückt wird: forma dat materiae esse, nomen et definitionem. De caus. et proc. un. II tr. I, 3 p. 566 a. Summa de creat. l. l. p. 8 a; art. 2 fol. 9 b. Substantia et entitas materiae in se considerata non est intelligibilis proprio intellectu, sed intelligitur secundum privationem.

2) De caus. et proc. un. I tr. IV, 5; II tr. IV, 5.; de int. et int. I tr. I, 2; 5; 8.

terie *ableiten* [1]; aber dies ist seine letzte Entscheidung nicht; denn die Materie muß sich der Form fügen; die Verschiedenheit der Materie ist daher nur wegen der Verschiedenheit der Formen und nicht die Ursache, sondern nur das Zeichen der Verschiedenheit der Formen [2]. In derselben Weise haben wir es zu erklären, wenn die Unvollkommenheit der geschaffenen Dinge auf die Materie zurückgeführt wird [3]; nur als Zeichen und Folge, aber nicht als erster Grund der Unvollkommenheit ist sie zu betrachten. Daher werden auch alle Verschiedenheiten, welche aus Materie und Form hervorgehen, von der ersten Vielheit unterschieden [4]. Indem dagegen Albert den ersten Grund der Vielheit aufdecken will, wendet er sich der Ansicht zu, daß Gottes Weisheit viele Dinge hervorgebracht habe, weil seine Macht und Güte *in einem* Geschöpfe nicht vollständig offenbar geworden sein würde [5]. Dies hängt mit der Emanationslehre zusammen, weil die Unmöglichkeit die ganze Fülle des göttlichen Wesens in einem Geschöpfe zu offenbaren nur daraus fließt, daß jedes Geschöpf von der Vollkommenheit Gottes in einem Abstande stehen muß. Dabei wird dennoch die Einheit

---

1) De nat. et or. an. I, 2; de int. et int. II, 1 p. 253 a.

2) De int. et int. I tr. I, 5. Materiarum diversitas non est causa, sed signum diversitatis formarum.

3) Ib. 2.

4) Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 3 art. 1 p. 13 b.

5) Ib. p. 15 b. Ita est in universo, quod perfecta potentia dei et perfecta communicatio bonitatis ejus et perfecta demonstratio sapientiae ad finem universi procedere non poterat rebus existentibus sub unitate formae vel materiae, sed existentibus sub multitudine.

der Schöpfung festgehalten; sie ist eine Welt, sowohl in Beziehung auf den Schöpfer, welcher in der Einheit der Welt seine Einheit offenbart, als in Beziehung auf die Geschöpfe, welche ohne Lücke aus Gott ausfließen und in einem ununterbrochenen Zusammenhange unter einander stehen, so daß kein Grad des Daseins in der Welt fehlen darf [1]). In ganz ähnlicher Weise wie die Arabischen Aristoteliker denkt Albert sich diesen Weltzusammenhang. Der Himmel ist ihm das erste Erzeugende; an ihn schließt alles sich an wie ein Organ, indem Gott in seiner Wirksamkeit in der Natur überall der Mittelursachen als seiner Werkzeuge sich bedient [2]). So offenbart sich Gott so vollständig als es möglich ist, indem seine Einheit doch nur in einer Vielheit der Dinge sich zeigen kann. Auch daß diese Welt doch nur als eine begrenzte zu denken ist, gilt dem Albertus als ein Beweis seiner Ansicht. Die allgemeine Ursache, das unendliche Wesen Gottes hat sich in diese endliche Welt zusammengezogen [3]).

Aber auch in diesem Punkte, wenn er nur eine vermittelte Gemeinschaft des Schöpfers mit dem niedern Ge-

---

1) Ib. p. 15 a. Et ideo dicit Dionysius, — — quod quae sunt multa processibus, sunt unum principio — —; sed in se ipsis propter distantiam a primo principio accipiunt materialem et formalem divisionem et differentiam et illa est causa multitudinis. Ib. art. 2 p. 19 b; de unit. int. c. Averr. 5 p. 229 a. Natura per media omnia progreditur usque ad extremum.

2) De nat. et or. an. I, 3 p. 189 b; de int. et int. I tr. I, 4 p. 241 b.

3) Phil. paup. II, 1; 2. Der Ausdruck contrahere kommt bei Albert oft in dieser Bedeutung vor.

schöpfen der Welt in sich zu schließen scheint, behält Albert mehr die Worte als den Sinn seiner Vorgänger bei. Um mit dem Emanationssystem die unmittelbare Wirksamkeit Gottes in allen Geschöpfen verbinden zu können, stellt er den Grundsatz auf, daß alles, was die zweite Ursache bewirkt, in einem höhern Sinne von der ersten Ursache bewirkt werde. Denn das Vermögen zu bewirken hat die zweite Ursache nur durch die erste und nur deswegen, weil die erste Ursache auch in der zweiten ist. Die erzeugende Kraft, welche den höhern Ursachen beiwohnt, ist in ihnen nur vorhanden, weil etwas Göttliches in ihnen liegt [1]. Eben dies ist die Natur der schöpferischen Thätigkeit, daß sie den geschaffenen Dingen innerlich gegenwärtig ist. Nur Gott wohnt eine solche Thätigkeit bei. Wenn eine höhere Kraft, *selbst wenn ein Engel etwas hervorbringt*, so *ist dies keine Schöpfung*, sondern *nur ein Hervorziehen* der Wirklichkeit aus dem Vermögen, welches in dem hervorgebrachten Dinge lag und welches von dem höhern Geschöpfe nur von außen angeregt wird, wärend dagegen Gott schaffend allen Dingen innerlich ihr Sein giebt. Es gilt daher nicht allein von der Seele, sondern von allen Dingen, daß Gott ihnen unmittelbar gegenwärtig ist, wenn es auch Gesetz Gottes ist alles durch die mittlern Grade des Daseins bis zum letzten herab hervorzubringen. Nicht allein über-

1) De caus. et proc. un. II tr. I, 5 p. 567. Nach dem Dion. Areop.: Quicquid facit secunda (sc. causa) eminentius et nobilius facit prima et non convertitur. De int. et int. I tr. I, 5 p. 243 a. Nihil generat aliud, nisi per divinum aliquid, quod est in eo.

haupt in der Welt, sondern auch in jeder Ordnung der Welt muß die erste Ursache gegenwärtig sein [1]. Daher wird auch die Lehre der Aristoteliker verworfen, daß der Verstand von außenher komme, denn Gott wirke ihn von innen und sei als Urheber der Natur nicht äußerlich, wenn auch von ihr verschieden. Nicht allein der Beweger jedes Himmels verleihe diesem seine Bewegung, sondern auch Gott bewege einen jeden Himmel von innen [2].

Was nun aber von Gott im Allgemeinen gilt, das haben wir auch besonders von seiner Intelligenz anzuerkennen. Denn die schöpferische Thätigkeit Gottes geht zwar von seinem Willen, aber auch von seiner Intelligenz oder seinem Verstande aus; ja der Verstand wird sogar als etwas Früheres angesehn, als der Wille, so daß er das eigentliche Mittel der Schöpfung sein würde, wenn man mit Recht von einem Mittel der Schöpfung reden könnte [3]. Daher wird auch vorausgesetzt, daß die Intelligenz überall in allen Dingen gegenwärtig sei. Je-

---

1) Ib. II tr. III, 3 p. 254 b; Summa theol. II tr. VIII qu. 30 m. 1 art. 2 p. 179 a. Formam istam, quam deus facit ex nihilo, non inducit nisi dei virtus operans interius. Ib. tr. I qu. 4 m. 2 art. 3 p. 51 a. Inter mentem hominis et deum nihil est medium, neque angelus neque intelligentia, quam ponunt philosophi, cujuscunque ordinis immediatior est, quam mens hominis.

2) De nat. et or. an. I, 5 p. 193 b. Intellectus, qui est auctor naturae, non est extrinsecus naturae, nisi hoc modo, quo extrinsecum rebus dicitur, quod est separatum ab eis per esse et non commixtum cum eis. De caus. et proc. un. I tr. IV, 7 p. 560 b.

3) Ib. tr. III, 4 p. 550 a. Intellectus autem universaliter agens potius debet esse medium, si medium est, quam voluntas.

des Werk der Natur ist auch Werk der Intelligenz, näher oder entfernter [1]. In den leblosen Dingen erscheint zwar die Intelligenz nur wie unterdrückt und eingetaucht in die Materie, welche in ihnen gleichsam eines Sieges sich erfreut; aber dennoch ist sie in allen diesen Dingen auch vorhanden. Daher ist es eins der wichtigsten Geschäfte, welches Albert in allen seinen Untersuchungen über die Natur betreibt, wie er es selbst angiebt [2], zu zeigen, wie auch die leblosen Dinge der Intelligenz keinesweges fremd sind. Aber nicht allein in empirischen Untersuchungen, sondern auch in einer allgemeinen Lehre sucht er zu zeigen, daß zwar den geschaffenen Dingen die Materie nothwendig ist, daß sie aber ihr Wesen, ihre Form von Gott als ein Erzeugniß der Intelligenz haben.

Da jedes Geschöpf aus dem Nichts ist, könnten wir ihm nur ein vergängliches Dasein zuschreiben, wenn es nicht vom unvergänglichen Wesen Gottes getragen würde [3]. Nur dem Wesen, welches aus sich ist, kommt seinem Begriffe nach das Sein zu, nur dieses Wesen daher ist eines ewigen Seins theilhaftig; alles andere kann als nichtseiend gedacht werden. Daher ist das Sein in einem jeden Geschöpfe verschieden von dem, was es ist [4]. Hierin liegt die Unterscheidung zwischen Form und Materie; denn die Materie bezeichnet nichts anderes, als

1) Ib. I tr. IV, 7 p. 560 a. Intelligentia ubique est. De nat. et or. an. I tr. I, 1 p. 185 a. Omne opus naturae est opus intelligentiae.

2) Ib. 3 p. 187 b sq.

3) Summa theol. II tr. 1 qu. 3 m. 3 art. 3 p. 24 b.

4) De caus. et proc. un. I tr. IV, 5 p. 556 a.

das, was außer der Form in einem Dinge ist [1]). Die Form aber giebt das bestimmte Sein, welches einem Dinge zugeschrieben wird, so daß es dadurch dieses Ding und kein anderes, ein in einer Materie zusammengezogenes Sein ist [2]). In jedem Geschöpfe ist daher nichts außer dem Subjecte, welches die Form angenommen hat, oder dem Sein, welches dem bestimmten Sein, dem Was, zum Grunde liegt [3]). Er unterscheidet hierbei nur solche Dinge, deren ganzes Subject oder ganze Materie die ihr zukommende Form annimmt, so daß sie kein Vermögen anders zu sein in sich zurückbehalten, und andere Dinge, welche außer der geformten Materie noch eine andere in sich haben, welche entgegengesetzte Formen annehmen kann. Jenes sind die unveränderlichen Dinge, dies die veränderlichen, und von jenen pflege man auch wohl zu sagen, daß sie ohne Materie wären, weil sie keine Materie hätten, welche noch weiter geformt werden müßte [4]). Auf diese Weise sucht er einigen Schwierigkeiten vorzubauen, welche die Annahme immaterieller Dinge ihm machen muß. Aber es ist klar, daß diese Annahme ihm keine wahre Ausnahme ist. Er unterscheidet daher auch wohl die körperliche und die geistige Materie [5]) und setzt ein jedes

---

1) Summa de creat. I tr. I qu. 2 art. 2 p. 9 b. Hoc est materia, quod praeter formas accidentales et substantiales invenitur in ente.

2) Ib. p. 10 b. Hoc aliquid enim est forma contracta per materiem.

3) Summa theol. II tr. I qu. IV m. 1 art. 1 part. 2 p. 38 a. Materia est — — primum subjectum ejus, quod est.

4) Ib. p. 37 b sq.; summa de creat. I tr. I qu. 2 art. 5 p. 15 a.

5) Phil. paup. I, 2.

Geschöpf als etwas, was zwischen Materie und zwischen Gott ist und als ein Zusammengesetztes aus Materie und Form angesehn werden kann, indem er sich dabei nur vorbehält, daß es auch Dinge gebe, in welchen Materie und Form ganz in einander aufgehn [1]. Die Materie ist hiernach das Allgemeine in den geschaffenen Dingen, nur hat sie in einigen Dingen keine Quantität, weil sie nicht verändert, nicht bewegt werden kann, wärend jede Quantität beweglich ist, in andern ist sie zwar beweglich, aber nicht zum Entgegengesetzten [2]. Eine andere Bedeutung als eben nur allgemeine Grundlage und Anknüpfungspunkt für die Form zu sein dürfen wir ihr nicht beilegen; für sich bedeutet sie nichts; nur ihre Bestimmung für die Form giebt ihr eine Bedeutung. Sie ist nur dem Vermögen nach etwas. Der Ausdruck, welchen Albert gebraucht, um dies Verhältniß der Materie zur Form auszudrücken, ist sehr bezeichnend; er nennt sie den Beginn der Form (inchoatio formae) [3], um damit auszudrücken, daß sie noch nichts ist, außer sofern sie schon die Anlage zur Form im Verborgenen in sich trägt [4].

---

1) De int. et int. II tr. III, 1; Summa de creat. l. l. p. 15 b. In quibusdam autem non est talis compositio, sed ex quo est et quod est — — et quo est, est forma totius.

2) Summa de creat. l. l. p. 15 a.

3) De nat. et or. an. I, 2; 4 p. 190 b; summa theol. II tr. I qu. 4 m. 2 art. 4 p. 52 a. Materia — — potentia in se habet formam, — — potentia haec est potentia inchoationis formae.

4) Summa theol. l. l. Si materia analogiam habet ad formam — — et ex se, secundum quod ipsa est, nullam analogiam habet, oportet, quod aliquid in ipsa sit suppositum, per quod illam habet analogiam.

Wir bemerken, daß er hierdurch der Lehre des Averroes von den in der Materie verborgenen Formen sich zuwendet. Er thut es nicht ohne diese Lehre weiter auszubilden. In der Überzeugung von ihrer Wichtigkeit stimmt er ganz mit dem Averroes überein, indem er mit ihm behauptet, daß alle Philosophen dahin gestrebt haben sie zu entwickeln und nur nicht alle das rechte Wort sie auszudrücken haben finden können. Seine Gründe sind zum Theil ganz logischer Art. Das, was den Anfang eines Seins in sich trägt, muß derselben Gattung angehören, welcher die ausgebildete Form desselben angehört; die Beraubung eines Seins ist der Anfang dieses Seins; daher gehört auch die Materie, welche noch der Form beraubt ist, schon der Gattung an, welche in ihr ausgebildet werden soll, und in der Materie muß schon die Form liegen, welche aus ihr hervorgezogen wird, wie denn jedes Ding nur aus seiner passenden Materie hervorgezogen werden kann. Man sieht, wie hierdurch der Begriff der Materie in den Begriff der Form herübergezogen wird, indem alles darauf hinausläuft, daß jede Materie nur dadurch etwas ist, daß sie im Verborgenen schon eine Form enthält [1]. Dies giebt der Lehre Albert's eine idealistische Richtung, wie er selbst sehr gut einsieht, indem er keine reine Materie anerkennen will, vielmehr

---

1) L. l. Omnis habitus inchoatur in sua privatione. Ambitus enim unius generis continet et privationem et habitum et in genere illo est speciei inchoatio. Ib. p. 51 b; 52 b. Informitas materiae nonnulla forma est, — — et per hanc (sc. formabilitatem ad formam), ut dicit Augustinus, accipit rationem entis et veri et boni.

alles wahre Sein in der Form oder dem geistigen Gedanken erblickt, welchen Gott in ein jedes Ding gelegt hat. Daher führt er auch seine Lehre von den in der Materie verborgenen Formen auf die stoische Lehre von den samenartigen Begriffen zurück, welche Gott nach dem Augustinus in die Dinge dieser Welt gelegt hat [1]). Der Sinn dieser seiner Lehre ist, daß die Materie überall durchdrungen ist von der Form, welche Gott von Anfang an in alle Dinge gelegt hat als den ewigen Gedanken, der schon im Beginn der Dinge auf ihren Zweck hinweist, so daß Anfang und Ende der Dinge in stetigem Zusammenhange stehen. Wie stark dieser Gedanke in Albert ist, das sieht man besonders daran, daß er durch denselben bestimmt wird die gemeine Vorstellungsweise von dem Wunder zu verwerfen, als wenn es aus dem geordneten Lauf der Natur heraustreten könnte. Weder in den Werken der Wunder noch der Gnade kann Gott etwas gegen die Natur wirken, welche er selbst in die Dinge gelegt hat; wenn er etwas gegen diese Natur thäte, würde er es gegen sich selbst thun, wie Augustinus sagt. Die Wirksamkeit Gottes ist über der Natur und kann gegen den gewöhnlichen oder den uns bekannten Lauf der Natur sein, aber nicht gegen das, was Gott ursprünglich in die Keime des Daseins, d. h. in die Materie gelegt hat [2]).

---

1) Ib. tr. I qu. 4 m. 1 art. 1 p. 42 a. Die Materie hat eine idealis ratio in Gott. Vergl. besonders ib. tr. VIII qu. 31 m. 1 art. 1 p. 182 b. Sehr sorgsam werden unterschieden rationes primordiales, originales, obedientiales, radicales, naturales, seminales, causales. Ib. art. 2.

2) Ib. m. 2 art. 2 part. 2 p. 190 a. Faciendo aliquid contra

Wenn nun aber durch diese Lehre das Sein aller weltlichen Dinge ganz in die Form gelegt wird, wie kommt es, daß dennoch Albert ohne Bedenken an dem Begriff der ersten Materie festhält und alle Dinge nur aus ihr von Gottes künstlerischer Weisheit formen läßt? Der Grund liegt in seinem allgemeinen Grundsatze, daß alles, was dem Werden unterworfen ist, von dem niedrigsten Grade zu dem höhern Grade allmälig sich erheben muß [1]). Dies ist die Ordnung der Natur, daß alles Werdende anheben muß zu sein und in seinem Anfange zuerst reine Materie, d. h. Subject der ersten und niedrigsten Form ist; alsdann erst erhebt es sich zur gebildeten Materie, welche wieder Subject einer neuen ausgebildetern Form wird. So wird das Lebendige aus dem Leblosen, aus dem Unempfindlichen das Empfindliche, aus dem Unverständigen das Verständige [2]). Dies gilt von den Intelligenzen nicht weniger als von den körperlichen Dingen. Albert tadelt daher den Platon, daß er annehme, die Tugend wohne der Seele von Natur bei; sie komme ihr vielmehr nur durch fleißige Bemühung zu. Auch die ver-

---

eam (sc. naturam) faceret contra se ipsum. Ib. m. 1 art. 3 p. 184 b. Et hoc modo possibilitas tam ad consuetum naturae, quam ad miracula in principio conditionis inserta est materiae. — — Et sic, quod consueto cursu naturae fit, materiae naturali est insitum, quod autem miraculose fit, in omnipotentia dei et dispositione est absconditum; dispositum enim est ab aeterno in verbo sibi coaeterno, quid, ex quo et quando talium aliquid faceret, contra quam dispositionem, ut dicit Augustinus, nihil unquam fecit aut faciet.

1) De int. un. c. Averr. 5 p. 228 a sq.

2) De nat. et or. an. tr. I, 4 p. 190 b sq.; de int. et int. I tr. II, 4.

nünftige Seele muß von der Materie aus zur Form sich entwickeln und erst müssen die Anfänge nach ihren verschiedenen Graden gelegt sein, ehe sie zu ihrer Vollendung gelangen kann [1]). Der Ausfluß des höhern Lichtes macht nicht die Substanz des Menschen in Wirklichkeit, vielmehr vom Beginn der Form entwickelt sich der Mensch zu den verschiedenen Graden des Daseins, welche er erreichen soll. Und dies geschieht in der Weise, daß der niedere Grad im höhern bleibt, so daß auch von Albert der Satz anerkannt wird, daß die Materie, als der Beginn der Form, niemals vergehen könne [2]). Denn wenn die Materie geformt wird, so ist dies nichts anderes als eine Fortführung des Dinges von einem niedern zu einem höhern Grade, von der Beraubung zur Wirklichkeit und die Form ist weiter nichts als das Complement der Möglichkeit [3]).

Man wird nun auch begreifen, warum Albert unter den ersten Principien der Welt neben die Materie die Zeit setzt. Denn wenn die Materie als Beginn der Form zu denken ist, so kann ihr auch Bewegung und Zeit als Maß der Bewegung nicht fehlen. Auf den Begriff der Bewegung kommt es ihm hierbei hauptsächlich an, weil in ihr die Gestaltung aller Dinge gegründet ist. Er knüpft sie unmittelbar an die Materie, indem er sie als die unvoll-

1) De nat. et or. an. tr. I, 5 p. 193 b; II, 15.

2) Ib. tr. II, 6 p. 204 a; de int. un. c. Averr. 5 p. 226 b sq.; 228 a.

3) De nat. et or. an. tr. I, 4 p. 191 a. Actus et complementum. De caus. et proc. un. II tr. V, 4. Generatio nihil aliud est nisi via a diminutione ad complementum. — — Formatio enim in esse complementum est.

endete Form ansieht und den unvollendeten Dingen selbst sie beilegt [1]). So findet er es nothwendig, allen materiellen Dingen eine eigene Bewegung zuzuschreiben. Selbst für die leblose Natur gilt dies, in welcher doch die Form von der Materie fast ganz unterdrückt ist; denn obgleich der Körper sich selbst nicht bewegen kann, so können doch die Formen, welche in ihm hervorgebracht werden, nur aus der Kraft hervorgehn, welche in ihm schon vorgebildet liegt, sonst würde das ganze Werk der Natur dem Zufall unterliegen [2]). Viel deutlicher tritt dies in den höhern Wesen der Welt, am deutlichsten in den Intelligenzen hervor, aus deren Vermögen ihre eigene Thätigkeit und durch diese Bewegung ihre wirkliche Form hervorgeht. Albert ist bei dieser Lehre nur besorgt, daß es nicht scheine, als würde hiernach das Niedere Ursache des Höhern, indem aus dem niedern Grade des Daseins der höhere Grad durch die eigene Bewegung des Dinges sich bildet. Um diesen Gedanken abzuweisen beruft er sich zunächst darauf, daß in der Materie selbst schon die höhere Ursache angelegt liege, als ein Same, als eine innerlich wirkende Ursache, welche er einen Geist (spiritus) nennt. So wird die Erkenntniß nicht vom Leben hervorgebracht, sondern von der erkennenden Kraft, welche in der Materie lag. Überdies aber beruft er sich auch auf die Lehre des Aristoteles, daß zu der Entwicklung der wirklichen Form aus der Materie heraus die Einwirkung einer an-

1) Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 1 art. 2. Motus est actus imperfectus et actus imperfecti.

2) De nat. et orig. an. tr. I, 3 p. 187 b.

dern höhern, schon wirklichen Form vorausgesetzt werde [1]). Es hat darnach ein jedes Geschöpf, selbst die höchste Intelligenz ein dreifaches Verhältniß, zum Schöpfer nemlich, zu sich selbst und zur Materie; nur durch das zweite Verhältniß aber ist das Geschöpf das, was es ist [2]).

Auf diesen Grundsätzen beruht nun die Lehre Albert's über das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern. Aus einem Grunde fließt alles. Gott ist der allgemein wirkende Verstand, welcher nach den Begriffen seines Verstandes alle Dinge ordnet und alle Dinge hervorbringt. Von dieser Überzeugung ausgehend mußte Albert für die Realität der allgemeinen Begriffe sich erklären nach der ältesten und strengsten Formel dieser Lehre, daß die Universalien vor den Dingen seien. Aber er verkennt darum die Gründe nicht, welche auch für die abweichenden Lehren sprechen, und wie er überhaupt geneigt ist verschiedenartige Lehren so zu verschmelzen, daß er das Wahre in ihnen anerkennt und die Einseitigkeit absondert, so verfährt er auch in diesem Falle, indem er mit den Universalien vor den Dingen die Universalien in den Dingen und nach den Dingen vereinigt. Seine Lösung der hierüber schwebenden Fragen ist sehr einfach. Die Form, welche das Wesen und die Wahrheit aller Dinge ausmacht, ist vor allen Dingen im göttlichen Verstande, als der allgemeine Grund, aus welchem alles sein Dasein und seine Wirklichkeit empfängt; sie ist aber nicht weniger in den besondern Dingen der Welt, insofern sie in der Materie wirklich wird, und nach den

1) De int. et int. I tr. I, 3; II, 2.
2) De caus. et proc. un. I tr. IV, 8 p. 561 a.

Dingen, inwiefern sie der Verstand des Menschen, nachdem sie in der Welt wirklich geworden, erkennt und aus der materiellen Form abstrahirt [1]). Das Sein der allgemeinen Form vor den besondern Dingen fließt ihm daraus, daß die Ursache vor der Wirkung sein muß. Dabei aber erkennt er auch an, daß Aristoteles mit Recht den Platon bestreite, weil außer den übersinnlichen Ursachen auch natürliche Ursachen in den materiellen Dingen sein müssen; in diesen ist das Allgemeine nur im Besondern und hat abgesondert von ihm sein Dasein nur im Verstande [2]). Indem aber der Verstand das Allgemeine erkennt, faßt er sowohl das wahre Sein der Dinge, als ihren übersinnlichen Grund auf; das Besondere, welches durch die Sinne wahrgenommen wird, fügt dazu nur die ungeformte Materie mit den Anhängseln der sinnlichen Erscheinung [3]).

Es geht hieraus hervor, in welchem Sinne Albert das Princip der Individuation in der Materie suchen mußte. In ihr ist es gegründet, daß die allgemeine übersinnliche Form in besondern Dingen sich darstellt, weil ein jedes Ding in der Welt nur eine bestimmte Form nach der Fähigkeit (aptitudo), welche in seiner Materie

---

1) De nat. et or. an. tr. I, 2. Et tunc resultant tria formarum genera. Unum quidem ante rem existens, quod est causa formativa. — — Aliud autem est ipsum genus formarum quae fluctuant in materia. — — Tertium autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu separatur a rebus. De int. et int. I tr. II, 3; 5.

2) De int. et int. ll. ll.; de nat. et or. an. tr. II, 9 p. 209 b.

3) De int. et int. I tr. II, 1.

oder in seinem Vermögen liegt, annehmen kann [1]. Aber nur insofern können wir in der Materie das Princip der Individuation finden, inwiefern sie die Verschiedenheit der Formen schon in sich trägt, jene vernünftigen Samen, jene Vorausbestimmung zur Form, welche Gott in sie gelegt hat [2]; dadurch wird die allgemeine Form in der Materie besondert und zusammengezogen, indem das Ding in seinem materiellen Dasein immer nur ein bestimmtes Wesen annehmen kann [3]. Weil aber Gott selbst die bestimmten Formen, welche aus der Materie sich entwickeln sollen, in dieselbe gelegt hat, so sehen wir wohl, daß diese Erklärung der Individuation doch nur auf die erste Ursache wieder zurückgeht. Dies verkennt Albert nicht, vielmehr scheut er sich keineswegs Gott als die Ursache der Verschiedenheit der Dinge anzusehn, wie schon früher bemerkt wurde. Er hat sie zum Schmucke dieser Welt und um Ordnung in ihr zu begründen der Schöpfung eingepflanzt [4]. Einige Schwierigkeit macht es nun, daß

1) De nat. et or. an. tr. I, 2. Forma est universaliter et materialiter (l. immat.) et simpliciter praehabens omnes formarum differentias, quae secundum materiae diversificantur differentias. Daher wird auch den Engeln etwas Materielles als Grund ihrer Individuation zugeschrieben. Summa theol. II, tr. IV qu. 15 m. 1 p. 115 b; m. 2 p. 116 a.

2) De nat. et or. an. l. l. Diversitas enim materiae causat diversitatem formarum secundum esse materiae, in qua est forma. Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 1 art. 2 part. 2 p. 38 a. Materia per rationem materiae non est principium individuationis, sed potius per rationem proprii subjecti est principium individuationis ut primum subjectum.

3) De int. et int. I tr. II, 1. Formam in hac materia particulatam et contractam. Ib. 3.

4) Summa de creat. I tr. II qu. 2 art. 6 p. 16 a. Super

die Materie auf der einen Seite als das Allgemeine in allen geschaffenen Dingen angesehn wird, nach einer Vorstellungsweise, welcher wir schon oft begegnet sind, auf der andern Seite aber auch die Ursache des Besondern sein soll. Albert löst sie dadurch, daß er die Materie im logischen Sinn von der realen Materie unterscheidet. Jene ist nur in der Seele und beruht nur auf dem Gedanken des Subjects für alles Werden, welches ohne alle besondere Bestimmungen gedacht wird; diese dagegen setzt die Materie nach der Weise des Averroes mit allen in ihr verborgenen Formen. Daher wird auch mit größerm Rechte der Form Allgemeinheit beigelegt, als der Materie.[1]). Aber auch diese Formel darf nur in dem Doppelsinn genommen werden, welche diese Lehre überhaupt an sich trägt. Denn mit demselben Rechte würde man auch die Form als das Besondere bezeichnen können, weil nur durch die Unterschiede, welche die Form giebt, die Verschiedenheit der Dinge bewirkt wird. Wie könnte es anders sein, da die Unterschiede zum Wesen der Dinge gehören und die Materie nur das Mittel ist, welches zu seinem Zweck das Wesen und die Form hat? [2])

Man könnte sich über diese Zweideutigkeit in den Formeln des Systems wundern; aber sie ist eine natürliche Folge des Grundgedankens, welcher dasselbe be-

---

ipsam (sc. materiam) operatur creator opus distinctionis et ornatus — — et sic una est in substantia, differens secundum esse, quod accipit per ornatum et distinctionem a creatore.

1) L. l.; de int. et int. I tr. II, 3. Esse universale est formae et non materiae.

2) Ib. 4. Materia non intenditur ad esse, sed formae est totum esse rei.

herscht, daß nemlich alles natürliche Sein in der Ordnung zu Gott aufsteigen soll, in welcher es von ihm aus heruntersteigend geworden ist. Es ist dies derselbe Gedanke, welcher besonders auf das Erkennen unseres Verstandes angewendet in dem Grundsatze des Aristoteles sich aussprach, daß Früheres und Späteres in Beziehung auf uns umgekehrt zu einander sich verhalten, wie in Beziehung auf die Natur. Die Lehren Albert's über Form und Materie, Allgemeines und Besonderes sind nur eine folgerichtige Ausführung dieses Grundsatzes. Dies spricht sich ohne alle Zweideutigkeit darin aus, daß die allgemeinen Begriffe in Rücksicht auf die Ursache vor den Dingen, in Rücksicht auf unsern Verstand aber nach den Dingen sein sollen.

Nachdem wir nun die Bedingungen des weltlichen Daseins, Materie und Zeit, betrachtet haben, wird es Zeit sein die Substanzen in das Auge zu fassen, welche nach dem Systeme Albert's diesen Bedingungen unterliegen. Es sind dies, wie oben bemerkt wurde, der Himmel und die Intelligenzen. Unter jenen Begriff umfaßt er die ganze körperliche Zusammensetzung der Welt, das Reich der Natur, unter diesen alle vernünftige Wesen, das Reich der Freiheit und der Gnade.

Wir glauben für den Zweck unserer Untersuchungen nicht nöthig zu haben weitläuftig in die Untersuchung des Weltsystems und des Systems der Engel einzugehn, welches Albert nach heiligen und profanen Autoritäten aufstellte. Es genügt zu wissen, daß er in diesen Lehren die Araber und den Areopagiten zu seinen Hauptführern hat. Was er von dem Seinen hinzufügt, will nicht viel bedeu-

ten. Die wesentliche Absicht seiner Lehre geht doch nur darauf aus zu zeigen, wie der Mensch zu seinem Heile gelangt. Nur was diesen Zweck berührt, haben wir zu beachten; das übrige dient nur zur Befriedigung einer Wißbegierde, welche mit dem Gange des Systemes nur in einem lockern Zusammenhange steht. Im Allgemeinen jedoch muß man für das Verständniß aller seiner Lehren die Grundlage seiner Weltansicht nicht außer Augen lassen, welche darin beruht, daß alles vom Himmel herab bis zu der leblosen Materie in einer lückenlosen Verkettung von absteigenden Graden der Dinge bestehe. Dies ist die Ordnung der Welt, welche von Gott ausgeht, indem dessen Licht über seine Geschöpfe sich verbreitet, nicht in seiner ganzen Fülle sich mittheilend, weil das Erste in der Ordnung der Geschaffenen, aus dem Nichts zum Dasein gelangend, dem Schöpfer nicht gleich sein und deswegen auch den niedern Ordnungen des Daseins nicht dieselbe Vollkommenheit mittheilen kann, welche es selbst von Gott empfangen hat [1]. Nach diesem allgemeinen Gesetze bildet sich nun die Kette der Emanationen immer tiefer herabsteigend in immer unvollkommnern Wesen aus.

Mit dieser natürlichen Ordnung der Intelligenzen und des Himmels durchkreuzt sich nun aber eine andere Ordnung, welche nur den Intelligenzen angehört, die Ordnung des sittlichen Lebens. Diese Ordnung in das Auge

---

1) De caus. et proc. un. I tr. IV, 5. Ordinem in gradibus entium non facit nisi casus et occubitus a lumine primi entis. — — Universitas rerum — — consistit in multitudine ordinata ad unum; ubi enim non est prius aut posterius, ordo esse non potest.

zu fassen mußte Albert durch die ethische Richtung seiner Theologie angetrieben werden. Es war aber unstreitig nicht leicht sie mit der natürlichen Ordnung der Dinge ohne Störung in Zusammenhang zu bringen, da diese eine feststehende, jene eine veränderliche sein sollte. Sollte nicht durch die freie Thätigkeit, durch das Böse, den Fall der Engel, deren Stelle durch die heiligen Menschen zu ersetzen war, die ursprüngliche Ordnung gebrochen werden? Indem wir finden, daß Albert bei Betrachtung des Bösen den Vorstellungen seiner Vorgänger sich anschließt, es nur für eine Beraubung gelten lassen will, welche in dieser Welt der Gegensätze nicht fehlen dürfe, und dabei behauptet, daß Gottes Willen nichts entgegengesetzt sein könne [1]), müssen wir befürchten, daß er geneigt sein möchte die sittliche in die natürliche Ordnung hineinzuziehen. Von der andern Seite dürfte man auch muthmaßen, daß er in die Gesetze der Natur den freien Willen unregelmäßig eingreifen lasse, wenn er mancherlei wunderbaren Erscheinungen, der willkürlichen Einwirkung der Engel und selbst der Magie, welche durch böse Engel geübt wird, seinen Glauben nicht versagt [2]). Wird er bei solchen unvollkommenen Abscheidungen beider Gebiete ihr Verhältniß zu einander richtig bestimmen können?

Um hierzu zu gelangen würde es vor allen Dingen nöthig gewesen sein den Begriff der Freiheit genau zu bestimmen. Wir finden aber nicht, daß seine Gedanken hierüber zu völliger Klarheit gekommen wären. Nach

---

1) Summa theol. I tr. VI qu. 27 m. 4 art. 4 p. 148 b.

2) Ib. II tr. II qu. 7 p. 45 b sq.; tr. VIII qu. 30 m. 2 p. 180 b.

seinen allgemeinen Grundsätzen legte er in jede geschaffene Natur eine ihr eigene Bewegung und hierin liegt unstreitig der Anknüpfungspunkt für seine Lehre über die Freiheit. Aber er schreibt deswegen doch nicht allen Dingen freien Willen zu, vielmehr die Entwicklung der Dinge aus der Materie heraus sieht er nur als eine Sache der Natur an und fordert dagegen für die Freiheit der Dinge Unabhängigkeit von der Materie [1]. Er meint die Materie, welche den Gegensätzen noch unterliegt oder mit der allgemeinen Form noch nicht einig ist. Doch fehlen hierüber die genauern Bestimmungen. Nur so viel sehen wir, daß Albert die Freiheit des Willens nur den vernünftigen Wesen zueignen will, weil zu ihr Wahl zwischen entgegengesetzten Möglichkeiten gehöre und nur der Verstand des vernünftigen Wesens diese zu gleicher Zeit vorhalten und alsdann der freien Willkür die Entscheidung überlassen könne [2]. Durch diese Bestimmung will er einen entschiedenen Abschnitt zwischen der sinnlichen und der vernünftigen Seele setzen, von welchen jene zwar auch nur die Form ihres Gegenstandes in sich aufnimmt [3], diese aber überdies den Vorzug hat, daß sie zu gleicher

1) De caus. et proc. un. II, 2.

2) Summa de creat. II tr. I qu. 68 art. 2 p. 311 b. Liberi arbitrii potentia est specialis secundum ordinem naturae, et hoc patet per actum ipsius liberi arbitrii, qui est eligere, qui habet aliquid rationis et aliquid voluntatis. Eligere enim duobus praepositis alterum praeoptare est; duo vero praeponere rationis est, alterum vero praeoptare voluntatis est. Ratio und intellectus sind bei Albert dasselbe, nur daß ratio in besonderer Beziehung auf den Zusammenhang zwischen Grund und Folge gebraucht wird. Ib. qu. 58 p. 280 b.

3) De nat. et or. an. tr. I, 4 p. 192 a.

Zeit verschiedene und entgegengesetzte Formen in sich beherbergen kann [1]). Es ist dies eine bekannte Lehre des Aristoteles und der Arabischen Aristoteliker. Sie beruht darauf, daß der Verstand das Allgemeine erkennen kann, wie es die Gründe des Besondern in sich enthält und die in der Materie gespaltenen Besonderheiten umfaßt [2]). Eben deswegen soll auch die vernünftige Seele nicht als ein Act im Körper, welcher aus der Materie hervorgezogen würde, angesehn werden. Mit dem Aristoteles und den Arabern nimmt daher Albert an, daß sie von außenher in uns komme, aber nicht vom Himmel, sondern von Gott und nach der Ähnlichkeit mit Gott gebildet, herausgezogen aus dem Lichte Gottes, welches in dem Werke der Natur wirkt [3]). Man sieht wohl, daß seine Lehre von der Erfahrung und den Lehren der Kirche getrieben sich anstrengt einen entschiedenen Abschnitt zwischen dem sinnlichen und dem vernünftigen Leben zu machen. Er stützt sich dabei auf den specifischen Unterschied der

1) Summa de creat. II tr. I qu. 68 art. 4 part. 1 p. 316. Omnis substantia rationalis est ad opposita.

2) De int. et int. II, 8 p. 259 a. Oppositio et disparatio et diversitas et hujusmodi non consequuntur formam nisi per hoc, quod sunt in materia, sed secundum quod sunt in lumine agentis, simplices sunt, indivisibiles et unitae, eo quod sunt unum et idem in causa prima.

3) De un. int. c. Averr. 5 p. 228 b; de nat. et or. an. tr. I, 1; 5. Contingit enim formam esse animam rationalem, quae transcendendo materiam et virtutes materiales in similitudinem prorumpit motoris primi in natura. — — Intellectus in animae rationalis natura ingreditur in conceptum ab extrinseco, non ita quod intellectus primus causet ipsam extra naturae opus, sed quia educit eum de luce sua et non de aliquo materialium principiorum. Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 2 art. 1 p. 48 a.

Dinge[1]), welchen er ja überhaupt anerkannt haben will; aber wir müssen uns wohl eingestehn, daß dies nicht recht passen will zu den allgemeinen Grundsätzen seiner Lehre, welche überall nur auf Grade, im Ausgehn der Dinge von Gott und in der Rückkehr zu ihm führen. Wenn man ihm auch zugestehn möchte, daß es mit seiner Lehre sich vereinigen lasse, wenn er die vernünftige Seele preist, weil sie allein die Vollendung und den Zweck aller niedern Dinge in sich trage und deswegen auch ihre Formen in sich enthalte; so sehen wir doch nicht ein, warum sie deswegen von den niedern Vermögen, welche in der Materie gebunden sind, getrennt werden sollte, als wenn in ihrer Hervorbringung allein Gott unmittelbar und nicht durch die niedern Kräfte wirke, in welchen doch auch Gottes Kraft gegenwärtig und wirksam ist[2]). Er muß doch eingestehn, daß der Verstand nicht ohne die Seele und die Seele nicht ohne den Körper sein könne, weil jener die Seele und diese den Körper zu ihrem Werkzeuge habe[3]). Sollte ihn in der Durchführung dieses Grundsatzes, die Furcht stören, daß die vernünftige Seele durch den Gebrauch solcher Mittel von ihnen abhängig werden könnte[4])? Er hätte sie wohl verbannen können durch den

1) Summa theol. I. I.

2) De nat. et or. an. tr. I, 4 p. 192 a sq.

3) De un. int. c. Averr. 5 p. 229 b. Id, quod organum habet proprium in corpore, conjunctum est et non habet esse separatum ab anima. Intellectus autem habet organum in corpore.

4) Von dieser Furcht zeugt es, daß der Weise vom Einfluß der Gestirne unabhängig sein und der Verstand von der Reinheit der Sitten unterstützt werden soll. Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 2 art. 1 part. 1 p. 58 a; de int. et int. II, 10.

Gedanken, daß der Zweck nicht den Mitteln, sondern die Mittel dem Zwecke dienstbar sind. Aber die Scheu vor der Vermischung des Geistigen mit dem Materiellen ist offenbar von seinen Vorgängern auf ihn übergegangen. Und unstreitig liegt hierbei noch ein anderer Gedanke im Hinterhalt, der Gedanke an die Nothwendigkeit der Gradunterschiede in der Welt, über welche er doch die vernünftige Seele erheben möchte. Noch an einer andern Stelle werden wir diesen Gedanken in voller Wirksamkeit finden.

In dem Vorigen ist schon angedeutet, daß Albert in den Begriff der Freiheit den Gegensatz zwischen Verstand und Willen zieht, welche er auch in Gott unterschieden hatte. Auch dieser Punkt kommt bei ihm zu keiner genügenden Erledigung. Es frägt sich, was das Entscheidende in der Freiheit ist, der Wille oder das Urtheil des Verstandes (ratio). Albert kann sich nicht entschließen der einen oder der andern Kraft die Herschaft zu geben; er nimmt daher eine dritte Kraft zu Hülfe, die freie Willkür (liberum arbitrium), und läßt von ihr die Entscheidung ausgehn, indem er sie wie den Richter betrachtet, welcher entscheidet zwischen dem, was die Vernunft als begehrungswerth anerkennt, und dem, was der Wille begehrt. Erst aus dem Zusammenwirken dieser Kräfte soll der vollkommene Wille (perfecta voluntas) hervorgehn [1]. Man könnte nun in der höchsten Kraft der freien Willkür die Einheit des ganzen Menschen vertreten finden, welche

1) Summa theol. II tr. XIV qu. 91 m. 3 p. 440 b; Summa de creat. II tr. I qu. 68 art. 2 p. 311 b. Propter hoc dicitur liberum arbitrium, quia in arbitrando non habet limites sibi praefixos, quantum debeat moderari pro ratione et pro voluntate

Albert nicht weniger eifrig, als die Victoriner vertheidigt. Nur noch besser weiß er sie abzuleiten aus den allgemeinsten Grundsätzen seiner Lehre. Obgleich der Mensch die Materie in sich hat und die natürlichen Kräfte des lebendigen Wesens, die vegetative und die animalische Seele, ihm zur Grundlage dienen, ist er doch eins in seiner Vernunft, weil diese als der höhere Grad der Entwicklung alle niedere Grade des Daseins in sich umschließt [1]. So ist er auch in seinem Verstande eins, obgleich dieser alle Formen und Ideen der Dinge umfaßt, weil er eben der höchste Zweck und die höchste Idee ist, welche alle niedere Kräfte oder Formen enthält ohne Störung ihrer Einfachheit, weil sie wie das Allgemeine zum Besondern sich verhält [2]. Aber die Ausführung dieses Gedankens zeigt auch, daß Albert viel geneigter ist in der Vernunft oder dem Verstande die alles vereinigende Einheit des Menschen zu finden, als in der freien Willkür. Er behauptet daher, der ganze Mensch als Mensch bestehe nur im Verstande [3]. Und so finden wir denn auch, daß er dahin sich neigt alle Begehrungen des Menschen von seinem Verstande abhängig zu machen und nur als Folgen seiner Erkenntniß anzusehn, denn der praktische Verstand leite

---

1) De nat. et or. an. I, 5 p. 193 b.

2) Ib. 4 p. 192 a sq. Anima ista, licet sit una substantia hominis, habet tamen multas potentias, eo quod est in se colligens omnium formarum se ordine naturae praecedentium potentias, quae omnes intellectuali natura complentur tanquam in ultimo termino et fine.

3) De int. et int. II, 8 p. 259 a. Homo inquantum homo solus est intellectus. Nach dem Aristoteles. Summa theol. II tr. II qu. 9 p. 79 b.

alle Werke des Menschen ein [1]). Man wird hierin den Einfluß der Aristotelischen Philosophie und das Vorherrschen des theoretischen Interesses nicht verkennen, welches freilich gegen die ethische Richtung der Kirchenlehre sehr scharf absticht. Es geschieht hierdurch, daß Albert das Gute mit dem Wahren ganz gleich setzt. Den Menschen sieht er als Abbild des Guten an, weil er Abbild des Wahren ist [2]).

Hieraus erklärt es sich, warum Albert bei Betrachtung des menschlichen Lebens bei Weitem mehr auf die theoretische als auf die praktische Seite sein Augenmerk gerichtet hat. Seinen allgemeinen Grundsätzen getreu denkt er sich das Erkennen als ein Aufsteigen vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Auch die freien Ursachen müssen diesen Weg gehn. Die Ausbildung der niedern vegetativen Seele ist die Vorbedingung, die Materie oder der Anfang für die Entwicklung der sinnlichen, die Ausbildung der sinnlichen die Vorbedingung für die Entwicklung der vernünftigen Seele, sonst würde der Mensch nicht ein Wesen sein, sondern aus vielen Kräften bestehen [3]). In den

---

1) L. l. summa de creat. II, tr. I qu. 61 art. 1 p. 292 b sq.

2) De int. et int. l. l. Est enim imago primi boni per idem, quod est imago primi veri. Summa theol. II tr. XV qu. 97 m. 2 p. 258 b.

3) Summa theol. l. l. In actibus rationis, qui dicuntur esse liberi arbitrii, ordo est secundum dispositionem et processum ab imperfecto ad perfectum. De nat. et or. an. tr. I, 5 p. 193 b. Inchoatio vegetativi est in materia et in esse primo substantiae animandae et inchoatio sensibilis est in vegetativo et inchoatio rationalis in sensitivo est; quia aliter homo constitutus — — esset multa et non unum.

höhern Graden der Ausbildung sind auch die niedern vorhanden und eben deswegen können die höhern nicht gewonnen werden, wenn nicht zuvor die niedern erlangt sind. Albert hält an diesen Grundsätzen so fest, daß er sogar noch dem künftigen Leben nach dem Tode die Fortdauer der vegetativen und thierischen Seele vorbehält und nur fordert, daß diese Kräfte hier sich geübt und ausgebildet haben müssen, damit die Seele dem höhern Lichte zugänglich werde, weil sie in jenem Leben keine Gelegenheit sich zu üben haben würden [1]. Auf denselben Grundsätzen beruhn auch die wichtigsten Gründe, welche er der Lehre des Averroes entgegensetzt, daß der speculative Verstand in allen Menschen nur einer sei. Denn da Verschiedenheit der Subjecte stattfinde in den niedern Graden des Lebens, so könne sie auch in dem höhern Grade des speculativen Verstandes nicht fehlen [2]. Es genügt zu bemerken, daß in der Unterscheidung der verschiedenen Grade der Vorbildung für den Verstand Albert in allen wesentlichen Punkten an die Lehre des Avicenna sich anschließt [3].

In dem Verstande unterscheidet er nun mit seinen Vorgängern den möglichen und den wirklichen Verstand, will aber den erstern nicht materiellen Verstand genannt wissen [4]. Wäre der mögliche Verstand materiell, so

1) Ib. tr. II, 13 p. 213 b; 15.

2) L. l.; de intell. un. c. Averr. 5; de int. et int. I tr. I, 7 p. 245 a.

3) Der Ausdruck memoria in der Trinitätslehre des Augustin macht ihm dabei zwar viel zu schaffen, wird aber doch zuletzt glücklich beseitigt.

4) De nat. et or. an. tr. I, 8. Der Ausdruck intellectus ma-

würde er etwas von seiner Materie in den Gedanken des Gegenstandes einmischen und ihn nicht rein darstellen können, so daß in seiner Erkenntniß Erkennendes und Erkanntes nicht völlig eins sein würden; er würde alsdann auch nur einer Form fähig sein, welche in dem Vermögen der Materie angelegt wäre, und nicht das Allgemeine, ja alles, was ist, zu erkennen im Stande sein. Er betrachtet ihn daher vielmehr als eine unbeschriebene Tafel, in welche alles eingeschrieben werden kann, und vergleicht ihn mit den durchsichtigen Dingen, welche die Stralen des Lichts in sich aufnehmen ohne sie zu verändern. Seine gewöhnliche Formel ist, der mögliche Verstand sei der Ort für die übersinnlichen Begriffe [1]. Die Unterscheidung zwischen wirklichem und möglichem Verstande beruht nur darauf, daß die vernünftige Seele ursprünglich nur ein Vermögen zu erkennen hat, aus welchem die Wirklichkeit des Erkennens allmälig sich herausbilden muß. Eben deswegen ist sie mit dem Körper verbunden und hat ein zeitliches Dasein, und sofern sie Raum (continuum) und Zeit berührt, ist sie möglicher Verstand, sofern sie aber etwas Eigenes und Thätiges in sich hat, wodurch das Erkennen vollzogen wird, haben wir ihr den thätigen Verstand beizulegen [2]. Daher ist die Lehre des

---

terialis kommt wohl bei ihm vor, gewöhnlich aber mit einer Correctur, wie beim Averroes der Ausdruck intellectus passibilis.

1) Ib. 7 p. 195 b. Nullam materiae comparationem habet iste intellectus, sed potius locus est specierum intelligibilium. — — Locus universalis. De int. et int. II, 4. Intellectus possibilis — — susceptibilis non est unius tantum, sed omnis intelligibilis.

2) Ib. I tr. I, 6. Intellectus autem habet aliquid sui, intel-

Averroes für falsch anzusehn, daß alle Menschen nur einen thätigen Verstand hätten; denn sonst würde die Seele nicht selbst erkennen und der Verstand, welcher doch das Wesen des Menschen ausmacht, nicht zum Wesen des Menschen gehören. Diesem Irthume ist der Satz der Physik entgegenzusetzen, daß ein jedes seine Form nur nach dem Vermögen des Aufnehmenden aufnimmt [1]. Der thätige Verstand ist überhaupt nicht zu denken als etwas von der vernünftigen Seele Getrenntes. Zwar denkt auch Albert in ähnlicher Weise wie die Araber, daß Engel und Gott in unserm Erkennen wirksam seien, und schreibt ihnen einen thätigen Verstand zu, welcher uns erleuchte, nach seinem Grundsatze, daß die höhere Ursache auch in der niedern wirksam sei; aber dadurch wird er nicht verhindert auch unserer Seele einen thätigen Verstand beizulegen, welcher uns angeboren auch die uns gewissermaßen angeborenen Grundsätze der Wissenschaft bald zu erkennen vermag [2]. Gott ist der allgemeine wirkende Verstand, wie schon früher bemerkt wurde; eine jede vernünftige Seele hat aber auch ihren eigenen wirkenden Verstand für sich. Zwischen dem möglichen und wirklichen Verstande aber findet dasselbe Verhältniß wie zwischen Ma-

---

lectum videlicet agentem, qui facit formas esse in anima intellectuali. — — Ex parte illa, qua attingit continuum et tempus, efficitur possibilis et ex parte, qua omnimodo manet separata, est activa et perfectiva ejusdem possibilitatis.

1) Nur die Hauptgründe Albert's führe ich an. De nat. et or. an. tr. II, 4 p. 202 a; summa de creat. II tr. I qu. 55 art. 3 p. 267 b sq. S. auch das oben über den speculativen Verstand Gesagte.

2) De int. et int. I tr. III, 3; phil. paup. V, 30.

terie und Form statt, beide bezeichnen nur verschiedene Grade desselben Dinges, jener den Grad der Möglichkeit, dieser den Grad der Wirklichkeit. Deswegen sind auch die Grundsätze des Verstandes nur der Möglichkeit nach uns angeborene und bedürfen, wie alles, was in unserm Verstande liegt, der Hülfe des Sinnes und der Einbildungskraft um zur wirklichen Form aus der Möglichkeit herausgezogen zu werden [1]).

Wenn nun Albert in der Entwicklung des Verstandes darauf dringt, daß unser Verstand der räumlichen und zeitlichen Welt angehörig von Sinn und Einbildungskraft genährt werden müsse, so findet er hierin zwar Beschränkungen für den Standpunkt der augenblicklichen Bildung, aber nicht überhaupt. Aus den sinnlichen Bildern der Einbildungskraft zieht der thätige Verstand des Menschen die Formen der Dinge und abstrahirt sie von der Materie; er bewahrt sie alsdann für die logischen Verfahrungsweisen, in welchen die Wissenschaft ausgebildet wird; so wird der Verstand ein gebildeter Verstand, welcher durch Fleiß erworben werden muß [2]). Zwar kann der Verstand die Materie der äußern Dinge nicht in sich aufnehmen; aber die Materie ist nur Beraubung; das Wahre der weltlichen Dinge erkennt er doch in ihren Formen, in ihren Zwecken und Absichten, welche als die Vollendung der Dinge auch ihren niedrigsten Grad, ih-

1) Summa de creat. II, tr. I qu. 55 art. 1 p. 265 a; qu. 56 art. 3 p. 295 b.

2) Phil. paup. V, 30; de int. et int. II, 6.

ren Anfang in sich schließen [1]. Es erkennt aber die Seele alle Dinge, indem sie sich erkennt. Denn jedes geschaffene Ding gewinnt in seiner Entwicklung nichts anderes, als was dem Vermögen nach in ihm liegt, sein eigenes Wesen durch seine eigene That. In ihr wird ihm offenbar, was seinem Sein angehört; dies geschieht zum Theil durch eine Verwirklichung des Theiles, im Ganzen durch die Verwirklichung des Ganzen. Die Erkenntniß des Intelligibeln, die wahre Philosophie, ist daher Selbsterkenntniß [2]. Ohne diese Philosophie erkennen wir nichts, nicht einmal daß wir nichts erkennen; aber ohne die Erkenntniß der Dinge durch die Bildung seines Verstandes erkennt auch der Mensch sein eigenes Wesen nicht [3]. Dadurch daß in solcher Weise die Erkenntniß des Menschen besonders auf sein eigenes Wesen gerichtet wird, soll nun keinesweges eine Beschränkung des menschlichen Verstandes angedeutet werden. Das individuelle Dasein des Verstandes in der einzelnen Seele ist doch fähig das Allge-

---

1) Ib. I tr. I, 7 p. 245 a. Ens enim in anima potius est intentio rei quam res. Ib. tr. III, 1 p. 250 b; II, 5.

2) Ib. II, 8. Adeptus igitur intellectus est, quando per studium aliquis verum et proprium suum adipiscitur intellectum. — — Id, quod est in potentia, non manifestatur nec acquiritur nisi per actum suum proprium. — — Totum autem accipitur, quando per omnia, ad quae in potentia est, penitus fuerit in effectu. — — Et sic adipiscitur homo suum proprium intellectum. Et ideo dixit Plato, quod verissima philosophiae definitio est sui ipsius cognitio.

3) Ib. 6 p. 258 a. Nihil penitus scit, qui philosophiae non studet, nec enim se, nec aliud a se. — — Et haec ratio convincit, quod homo nunquam invenit se ipsum, nisi contemplatione veritatis rerum.

meine ohne Individuation aufzufassen, weil es mit dem allgemeinen thätigen Verstande in Verbindung steht und von keiner Materie beschränkt wird [1]. Im Verstande liegen eben alle Ideen und werden durch die allgemeine Idee Gottes umfaßt. Er ist das Bild Gottes im Menschen, durch welches er mit der ersten Ursache zusammenhängt und ihr verähnlicht ist, durch welches er alle Formen der Dinge im Lichte des Allgemeinen zu erblicken vermag. Im Menschen ist daher auch nicht allein das Thierische und das Verständige, sondern auch das Göttliche, ein Bild der Wahrheit, welche als ein Same in allen Dingen liegt [2]. Daher erkennen wir nicht sowohl durch die äußern Dinge, als durch die Erleuchtung, welche uns Gott sendet, welche aber durch die Formen der natürlichen Dinge als durch seine Mittel in uns zur Wirklichkeit gebracht wird [3].

Hierin sind die äußersten Forderungen, welche das wissenschaftliche Streben sich stellen kann, vollkommen befriedigt. Gott sendet alle Formen in die Welt und einem innerlich wirkenden Künstler gleichend bringt er aus

1) Ib. 4 p. 256 a. Eadem forma est in possibili intellectu et in materia, sed ab intellectu nullam accipit individuationem. Ib. I tr. I, 7 p. 245 a. Intentio rei non specificatur neque individuatur per hoc, quod est in luce incorporea intellectuali, sed manet universale.

2) Ib. I tr. I, 6 in. Imago dei dicitur. Ex hujus enim assimilatione causae primae habet intellectum universaliter agentem. Ib. II, 8 p. 258 a. Est enim mens humana ratio et similitudo quaedam veritatis primae, quae est semen quoddam omnis veritatis. De nat. et or. an. tr. I, 8 p. 196 b; tr. II, 2 p. 199 b.

3) Ib. tr. I, 7 p. 195 b; de int. et int. II, 3 p. 255 a.

dem Samen alles Daseins, den er mit der Materie in die Dinge gelegt hat, alles hervor; diese Formen aber, das wahre Sein aller Dinge, wie sie einen geistigen Ursprung und eine geistige Bedeutung haben, so ist auch unser Geist sie zu erkennen im Stande, weil er als das Bild Gottes alle diese Formen in sich enthält. So strebt unser Verstand nach der Erkenntniß als nach dem, was seine Natur ihm enthüllt, und ist die Quelle der Wahrheit, welche er liebt, wie sein eigenes Wesen; alle Täuschung ist ihm verhaßt, sie entstammt nicht ihm, sondern nur der Einbildungskraft; darin findet er sein Gut und seine Seligkeit, daß er erkennt [1].

Wenn man nun diese Schilderungen des natürlichen Erkennens, wie es dem Menschen für möglich gehalten wird, vor Augen hat, so möchte man wohl fragen, warum Albert mit ihm sich nicht begnügt, sondern noch ein übernatürliches Erkennen fordert. Sollte es sein, weil er jenen Versprechungen, welche dem natürlichen Verstande des Menschen gemacht werden, nicht völlig vertraut? Es finden sich in der That unter seinen Sätzen auch viele, welche an die Beschränkungen des menschlichen Verstandes erinnern, nicht allein in seinem gegenwärtigen Aufsteigen, wo er nur allmälig vom Physischen zum Mathematischen und vom Mathematischen zum Göttlichen gelangen kann und mehr der Einbildungskraft und den Sinnen als dem thätigen Verstande anhängt, weil er in die Materie eingetaucht nur allmälig an das Licht der Erkenntniß sich gewöhnen kann [2], sondern auch überhaupt, in-

1) De int. et int. II, 8.
2) Ib. 6 p. 257 b.

dem behauptet wird, daß einiges unbegreiflich sei, wie die Bewegung, die Zeit und die erste Materie, weil diese Dinge zu sehr mit der Beraubung vermischt wären, anderes über unsern Verstand gehe, wie das Göttliche, weil es einen Glanz hätte, welches unser blödes Auge nicht vertragen könnte. Daher soll das Mathematische vornehmlich unserm Verstande zusagen, weil es zwischen dem Physischen und Theologischen mitten inne liege und also weder durch die Materie verdunkelt werde, noch unsern mit Raum und Zeit zusammenhängenden Verstand übersteige [1]. Weniger störend ist es hierin, daß wir das Göttliche nicht gut erkennen sollen, denn dies wird doch nur unserer gegenwärtigen Schwachheit zugeschrieben, als daß auch in den niedern Stufen des Daseins etwas Undurchdringliches gefunden wird, da sie nach den allgemeinen Grundsätzen Albert's vielmehr in den höhern Stufen des Seins vollkommen enthalten und begriffen sein sollten. Es scheint, als befürchtete er doch, daß in den weltlichen Dingen eine Mischung, eine Materie, eine Beraubung sich finde, welche deren Erkenntniß in voller Durchdringung von Seiten der Gegenstände unmöglich machte. Und von der Seite des Verstandes erinnert er sich auch, daß die Individuation unserer Seele ein Hinderniß sein möchte für die unbeschränkte Erkenntniß. Da ist der Gedanke mächtig in ihm, daß jedes Geschöpf nur ein Endliches ist, und daraus zieht er den Schluß, welcher schon früher erwähnt wurde, daß die vernünftigen Geschöpfe die

---

1) Ib. I tr. III, 2. Divina sunt super intellectum, mathematica in intellectu et physica sub intellectu esse dicuntur.

Grenzen, den Zweck aller Dinge oder das Unendliche zwar berühren, aber nicht fassen könnten [1]). Dies gilt sogar von den Engeln und den Seelen der Gestirne, wie viel mehr vom Menschen, welcher durch seine Bestimmung den Körper zu regieren in der Anschauung des Göttlichen gestört werden kann. Denn der Verstand des Menschen wird rein genannt, nicht weil er mit dem Körper nicht verbunden wäre, sondern nur weil er im Erkennen dem körperlichen Organe nichts verdankt [2]). Besonders stark aber greift bei diesem Punkte der Gedanke ein, welchen Albert fast durch alle seine Autoritäten bestätigt fand, daß im natürlichen Dasein der Dinge eine Stufenleiter von Wesen nothwendig sei und daß jedes dieser Wesen auch nur nach der Stufe seines Daseins sein natürliches Erkennen haben könne. Der Mensch also, welcher nur einen sehr niedern Grad des Seins inne hat, wird in seinem natürlichen Erkennen auch nur eine niedere Stufe der Einsicht gewinnen können [3]).

---

1) Ib. II, 1; Summa theol. I tr. III qu. 13 m. 1 p. 31 a. Finitum non potest capere, quod est infinitum.

2) Ib. II tr. II qu. 9 p. 80 a; Summa de creat. I tr. IV qu. 30 art. 2 p. 101 a.

3) Summa theol. II tr. IV qu. 14 m. 1 art. 1 p. 93 a. Über die natürlichen Stufen des Herabsteigens durch den Himmel zur sublunarischen Welt trägt Albert nur die Meinung der Frühern vor und entscheidet sich nicht, namentlich nicht über die Seele des Himmels. De caus. et proc. un. I tr. IV, 6; 7 fin. Es steht ihm aber das Princip fest. Ib. 8. Inferius quidam casus est semper superioris et inferius incipit, ubi lumen aliquo modo occumbit superioris. Daher ist auch das Dasein der Engel uns nur durch Offenbarung bekannt; es gehört aber auch einem andern Gebiete des Seins an. Ib. 8 fin.

Diese Bedenklichkeiten sind es, welche Albert den Großen vermögen eine Stufe des Erkennens anzunehmen, welche er für übernatürlich hält, in welcher unserer Natur etwas zugefügt, ein Verständniß ihr eingegossen werde [1]). Er nennt diese Stufe den Verstand, durch welchen wir uns Gott verähnlichen (intellectus assimilans, assimilativus), oder auch den göttlichen Verstand [2]). Es ist dies eine Erleuchtung unserer Vernunft, welche von Gott, aber auch von den Engeln uns zukommt [3]). Daß eine solche möglich sei, wird im Allgemeinen daraus abgeleitet, daß ja überall das Licht Gottes oder überhaupt das Höhere über das Niedere leuchte, daß die verschiedenen Grade der Dinge in dieser ganzen Welt nichts anderes sind als die Offenbarungen Gottes nach der verschiedenen Fassungskraft der Geschöpfe. So offenbart sich Gott in den körperlichen Dingen nach den Grenzen eines jeden Dinges begrenzt, so in dem möglichen Verstande in seinem Bilde, welches alles dem Vermögen nach enthält, was ein von der Materie gesondertes Sein hat, so in dem thätigen Verstande dieser kleinern Welt, so nicht weniger in den Geistern, welche den Himmel bewegen und diese Bewegung nur hervorbringen um sich Gott zu verähnlichen [4]). Man

1) Superadditum naturae ist ein gewöhnlicher Ausdruck. Intellectus infusus. Summa de creat. I tr. IV qu. 19 art. 1 p. 77 b.

2) Summa theol. I tr. III qu. 16 m. 3 art. 3 p. 61 a; de int. et int. II, 9 sqq. Für assimilare wird auch applicare gebraucht. Auch der intell. accommodatus (phil. paup. V, 29; 32) scheint auf dasselbe hinauszulaufen.

3) De caus. et proc. un. II tr. I, 13; summa theol. II tr. IV qu. 14 m. 3 art. 2 part. 4 p. 110 a.

4) De int. et int. II, 9.

sieht hieraus, daß Albert diese übernatürliche Erkenntniß doch auf das Genaueste an die natürlichen Gaben der Dinge anschließt. Man wird dabei nicht vergessen dürfen, wie er über das Wunderbare überhaupt dachte. Wenn er lehrte, der menschlichen Natur werde im eingegossenen Verstande etwas zugelegt, so konnte er seinen allgemeinen Grundsätzen nach dies nur als eine Entwicklung ansehn, welche sich doch an ein im Menschen verborgenes Vermögen anschlösse. Und daher betrachtet er auch das übernatürliche Erkennen als etwas, was dem allgemeinen Naturgesetze sich nicht entziehen kann. Er hält es zwar für möglich, daß uns göttliche Zeichen auf eine wunderbare Weise zukommen, sei es in Träumen oder in prophetischen Gesichten und Wundern, aber diese Dinge an sich gewähren uns doch die übernatürliche Erkenntniß nicht, sondern der Verstand thut es, welcher sie auslegt. So hatte nicht Pharao, sondern Joseph, welcher den Traum deutete, die übernatürliche Erkenntniß [1]. So sollen wir auch in dieser sinnlichen Welt niemals ohne Mittel zur Erkenntniß Gottes gelangen und nur aus seinen Wirkungen Gott erkennen, sei es in der Natur oder in der Gnade [2]. Dies ist eben das allgemeine Gesetz der Natur, welches im Willen Gottes gegründet nicht überschritten werden kann; nach ihm soll alles durch seine natürlichen Stufen vom Niedern zum Höhern sich erheben. Daher ist auch für uns die Erkenntniß aus natürlichen

1) Summa theol. I tr. III qu. 14 m. 3 p. 42 a.

2) Ib. qu. 15 m. 1 p. 43 b. In praesenti vita cognitio dei sine medio esse non potest, quod medium effectus dei est in natura vel gratia.

Gründen gewisser als die Erkenntniß durch den Glauben und diese gewisser als die Erkenntniß von Angesicht zu Angesicht, obgleich der Natur der Sache nach das umgekehrte Verhältniß stattfindet [1]). Es ist dies derselbe Grundsatz, welcher verlangt, daß wir erst die vegetativen und thierischen Kräfte in uns ausbilden, damit wir der Bildung des Verstandes theilhaftig werden. So soll auch der höhere Verstand durch die niedern Grade des wirklichen und erworbenen Verstandes uns zugänglich gemacht werden [2]).

Durch diese Bemerkungen wird nun aber der Gott verähnlichte Verstand in der That so nahe an den erworbenen Verstand herangezogen, daß es schwer hält den Unterschied zwischen beiden zu fassen. Es scheint, als schwebte dem Albertus der Gedanke vor, daß der erworbene Verstand doch nur die Formen zu fassen vermöge, welche in dieser sinnlichen Welt immer nur getrennt und vereinzelt vorkommen, daß es aber auch eine höhere Erkenntniß geben müsse von der geistigen Welt und in höchster Stufe von Gott, welche alles Getrennte vereinige. In jenem erworbenen Verstande würde alsdann das Wahre nur in einer zeitlichen Folge der Gedanken, in dieser höhern Erkenntniß dagegen in einer einfachen Anschauung sich uns vergegenwärtigen [3]). Dies soll jedoch nicht aus-

1) Ib. qu. 16 m. 3 art. 2 p. 60 a.

2) De int. et int. II, 9. Stramentum hujus intellectus sunt alii intellectus.

3) L. l. Fit autem hoc, cum per omnia in effectu factus intellectus perfecte adeptus est se ipsum et lumen agentis et ex omnium luminibus et notitia sui extendit se in luminibus intel-

schließen, daß der eingegossene Verstand auch niedere Entwicklungsstufen in sich umfasse; er ist noch nicht Anschauung Gottes, sondern er ist nur Erkenntniß der Dinge nicht in ihrem natürlichen Lichte, wie sie sind, sondern im göttlichen Lichte, wie sie sein sollen oder wie sie im Gedanken des Zwecks sich darstellen, zu welchen wir und alle Dinge aufsteigen. Daher erscheint auch Albert dem Großen das Streben nach dem Guten als die alleinige Quelle aller Erleuchtung und er hält es für eine Täuschung, wenn man meine, daß man das göttliche Gut nicht finden könne; denn in allem sei es vorhanden und jedes nur deswegen gut, weil es Zeichen und Spuren des Göttlichen in sich enthalte [1]). Man wird nicht verkennen, wie viel besser diese Lehrweise den ihr zum Grunde liegenden Gedanken auszudrücken weiß, als die Anschauungslehre der Victoriner. Auch sie will eine Anschauung Gottes im ewigen Leben und im gegenwärtigen Leben einen Vorschmack dieser Seligkeit, aber sie unterscheidet die Stufen, welche dahin führen, sorgfältig von der Anschauung; sie sind nur Thätigkeiten des erleuchteten Verstandes, welcher sein Ziel in der Ferne erblickt und in ihm die Vereinigung alles des zerstreuten Seins, welches den natürlichen Arten der Dinge angehört. Wenn nun

---

ligentiarum ascendens gradatim ad intellectum simplicem divinum.

1) De caus. et proc. un. II tr. IV, 2. Illi decipiuntur, qui dicunt, quod bonum divinum non inveniunt; per hoc enim decipiuntur, quia in appetitibus et actionibus nutus et signa primi boni sequuntur et non ipsum verum bonum. In nutibus autem et signis aliquid formae veri boni resultat.

die Erkenntniß der Einheit alles Seins durch die Erkenntniß unserer selbst und der höhern Intelligenzen vermittelt werden soll, so ist dabei die Voraussetzung, daß in den vernünftigen Geistern die Vereinigung aller Ideen und der Abglanz Gottes sich finde.

Mit dieser Richtung auf das Ziel aller Dinge tritt nun aber der ethische Charakter der ganzen Lehre wieder in das hellste Licht. Im sittlichen Leben der Intelligenzen unterscheidet Albert zwei Arten der Tugenden, die Platonischen Cardinaltugenden und die theologischen. Jene ordnen die Begierden der Seele und führen zur praktischen Wirksamkeit; diese, der Glaube, die Hoffnung und die Liebe, wenden sich dem letzten Zwecke aller Dinge zu; jene werden durch Erkenntniß und Gewöhnung erworben, diese dagegen werden durch Gott uns eingegossen [1]. Wir sehen hier denselben Gegensatz im ethischen Gebiete, welchen die Logik zwischen dem erworbenen und dem eingegossenen Verstande aufstellt. Im ethischen Gebiete aber tritt der Grund des Gegensatzes viel deutlicher hervor, als in rein wissenschaftlicher Richtung. Es werden hier das Reich der Gnade und das Reich der Natur unterschieden. Das himmlische Reich der Gnade will Albert nicht mit der natürlichen und logischen Eintheilung der Dinge verglichen wissen, sondern lieber mit dem politischen und bürgerlichen Reiche, in welchem zwar eine Vertheilung der Geschäfte unter Verschiedene, aber ohne wesentlichen Unterschied der Personen stattfinde [2]. Hier ver-

1) Summa theol. II tr. XVI qu. 103 m. 2. Die Ausführung ist sehr kurz.

2) Ib. tr. II qu. 8 p. 78 b. Distributio regni coelestis ma-

schwinden mit den natürlichen Unterschieden auch die Gradunterschiede, welche in der sinnlichen Welt nothwendig und welche nach Albert's Lehre das wesentliche Hinderniß sind, welches uns abhält die ganze Fülle des göttlichen Seins und der Wahrheit in uns aufzunehmen. Zwar ist unter den Engeln noch ein Unterschied, auch der Über- und Unterordnung, aber er bezieht sich nur auf die heilige Handlung und das Geschäft in der Hierarchie, nicht auf den letzten Zweck, welchen sie erreichen sollen. So legt Albert die Lehre des Areopagiten von der himmlischen Hierarchie aus [1]). Eben so spricht er über den Unterschied zwischen den vernünftigen Seelen und den Engeln sich aus. Sie sind dadurch von einander verschieden, daß sie verschiedene Geschäfte im sittlichen Reiche haben und dadurch in Tugend und Wissenschaft ihr höchstes Gut verdienen sollen; im letzten Zwecke aber sind sie nicht von einander verschieden [2]). Der letzte Zweck der vernünftigen Geschöpfe ist, Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen, d. h. ohne Mittel die Gegenwart seines Wesens zu genießen, welches nur den Seligen zukommt, weil diese Gegenwart Gottes auch die höchste Seligkeit ver-

---

gis similis est politicis et civilibus, quam sit logicis et naturalibus.

1) L. l. Non sequitur, nisi quod differunt sacro ordine et sacra actione. Hierarchia enim non dicit nisi sacrum principatum et sacram actionem.

2) Summa de creat. I tr. IV qu. 30 art. 2 p. 101 a. In fine etiam est differentia, non in fine ultimo, quia penes finem ultimum non distinguuntur res, sed in modo promerendi finem per scientias et virtutes.

leiht [1]. Da werden wir also auch anzunehmen haben, daß wir als Glieder dieses Reiches der Gnade in dem Gewinn der theologischen Tugenden über die beengenden Grenzen hinausgelangen, welche uns der Unterschied der natürlichen Grade auferlegt. Indem wir Gott schauen lernen, lernen wir alle Dinge erkennen.

Denn da Gott die Ursache aller Dinge ist, so verschwindet in seiner Erkenntniß auch die Unbegreiflichkeit der sinnlichen und materiellen Dinge. Die vernünftige Seele kann, wie die Engel, alles, was den Schatten der Materie an sich trägt, freilich an sich nicht erkennen [2], aber in seiner Ursache verklärt ist das alles erkennbar. Es wird da erkannt zwar als etwas, was jenen Schatten der Materie noch an sich hat und begriffen ist in einem beständigen Flusse, aber nicht so wird es geschaut, weil eine solche Erkenntniß nur eine veränderliche Meinung sein würde, sondern der Blick der Seele wie der Engel dringt da durch alle Hüllen der Erscheinung hindurch und erkennt alle Dinge im Worte Gottes, in ihren ewigen und unveränderlichen Musterbildern, in der Bedeutung, welche sie für das Reich aller Zwecke haben [3].

1) Summa theol. I tr. III qu. 13 m. 4 p. 34 b.

2) Ib. II tr. IV qu. 14 m. 3 a. 2 part. 2 p. 103 a.

3) Ib. part. 1 p. 101 b. Licet causae naturales, secundum quod sunt in materia, ubi sunt sicut in Euripo, ut dicit Plato, aliquando agant et quandoque non agant et contingenter agant, secundum tamen quod effluunt e verbo, immobiles sunt et uno modo se habent et per similitudinem talis ordinis sunt in intellectu angelico. Vergl. part. 2 über die visio matutina und vespertina der Engel, besonders p. 103 b. Si enim cognoscitur (sc. res) in se ipsa, ut est, cognoscitur obumbrata mutabilitate et privatione, licet ex parte cognoscentis nulla sit umbra et licet

So sehen wir die Dinge in ihrem ewigen und übernatürlichen Lichte und die Erkenntniß, welche von der Ursache, aller Dinge ausgeht, kehrt im Kreise wieder zu derselben Ursache zurück [1]).

So sollen die Geheimnisse Gottes sich uns enthüllen; aber freilich noch nicht jetzt, wo unser Leben von der Materie abhängt, wo wir erst unsere niedern Kräfte ausarbeiten und vom Bösen uns reinigen sollen. Jetzt können wir Gott nur symbolisch und mystisch erkennen, symbolisch, indem wir die geschaffenen Dinge als Bilder seines Wesens betrachten, mystisch, indem wir das, was in den geschaffenen Dingen ist, nur in einem höhern Sinn Gott zuschreiben, im eigentlichen Sinn von ihm verneinen [2]). In der Zuversicht dagegen auf die Bestimmung der vernünftigen Seele mit dem ewigen Sein vereinigt zu werden und Gott in stetigem Zusammenhange mit ihm zu schauen [3]) findet Albert den vollkommensten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. In einer solchen Vereinigung bedarf sie der Organe nicht mehr, welche ihr nur dazu dienen sollten zu ihrem Urgrunde zurückzukehren [4]). Die Pflanzen- und Thier-Seele

---

cognoscatur, ut est, per causam proximam; in verbo autem nullam patitur umbram.

1) Ib. p. 103 a sq.

2) Ib. I tr. III qu. 13 m. 1 p. 30 a sq.

3) Summa de creat. I tr. I qu. 1 art. 3 p. 4 a.

4) De int. et int. II, 12. Materia et instrumentalia organa non accepit secundum naturam nisi ad hoc, ut ad esse divinum reduceretur. Stat igitur substantiata et formata in esse divino in esse perfecta, et hoc vocaverunt philosophi caducum (l. caduceum) alterius et immortalis vitae, per quam vere probatur animae humanae immortalitas.

soll uns zwar auch im künftigen Leben nicht fehlen, aber nur als Grundlage des höhern Lebens soll sie uns beiwohnen, ebenso wie die Früchte des erworbenen Verstandes auf den göttlichen Verstand übergehn sollen. Zwar gebraucht Albert noch andere Beweise für die Unsterblichkeit unserer Seele, ordnet sie aber alle dem angeführten unter, indem er sie als etwas betrachtet, was nur von den Wirkungen der Seele hergenommen werde, wärend der höhere Beweis der ist, welcher von der Ursache oder dem Wesen der Seele ausgeht; das Wesen der Seele besteht in ihrer Ähnlichkeit mit Gott [1]. Nach dem Tode schreibt nun Albert der Seele nur eine Fortsetzung der Thätigkeiten zu, in welchen sie schon in diesem Leben war, indem sie die Erkenntniß der Dinge in ihren Verstand aufnahm. Daher soll ihr auch im künftigen Leben noch der mögliche Verstand beiwohnen, nur daß dieser ohne Hinderniß in ewiger Seligkeit seine Erleuchtungen vom göttlichen Lichte empfangen kann [2]. Wir sehen, wie sehr Albert bemüht ist auch in diesen Aussichten auf ein höheres Leben seinen allgemeinen Grundsatz festzuhalten, daß alles nur in einer stetigen Entwicklung der in ihm liegenden Kräfte und im Bewahren dessen, was schon früher entwickelt worden, seine Vollendung erreichen könne.

Dies ist das theologische System Albert's in den Hauptzügen, welche philosophischen Charakter an sich zu tragen scheinen, unstreitig ein sehr merkwürdiger Versuch die Überlieferungen der alten Philosophie mit den Lehren

1) De nat. et or. an. tr. II, 6.
2) Ib. 16.

der christlichen Kirche zu vereinigen. Es wenden sich diese Untersuchungen freilich noch vorherschend den allgemeinsten Grundsätzen zu und die einzelnen Lehren der Kirche sind nur spärlich bedacht, aber dies muß uns als der natürliche Anfang eines Beginnens erscheinen, welches einer weitern Entwicklung Raum ließ. Der Sinn jedoch, in welchem es durchgeführt werden sollte, ist von Albert schon deutlich angegeben worden.

Wie umfassend Albert die Aufgabe der Wissenschaft aufgefaßt hatte, das giebt die Forderung zu erkennen, daß der vernünftigen Seele, welche ihre Bestimmung erreiche, nichts unbekannt, nichts unergründet bleiben dürfe, weder Gott, noch der Schatten der Dinge, welchen die Materie auf alles natürliche Dasein werfe; selbst die Bewegung und die Zeit, welche der Verstand nicht durchdringen zu können scheint, weil sie in beständiger Veränderung keinen festen Halt darbieten, sollen von ihr ergründet werden, wenn das göttliche Wort sie erleuchtet und alles im Lichte des Ewigen erkennen läßt. Eben hieran schließt sich auch Albert's Lehre von der Schöpfung der Materie an; denn die Materie darf nicht ewig und vom göttlichen Verstande unabhängig sein, wenn sie vom menschlichen Geiste im göttlichen Worte durchschaut werden soll; so wie auch die Ewigkeit der Welt verworfen werden muß, weil wir sonst ohne Ende nach den Gründen des Geschehens zu forschen hätten. Daher beschränkt Albert die Gründe der Naturlehre, welche vor dem Anfange einer jeden natürlichen Bewegung eine andere Bewegung verlangen und behaupten, daß aus nichts nichts werden könne, indem er den Gedanken einer höhern Ur-

sache geltend macht, welche sowohl die Nothwendigkeit der Natur wie die Freiheit des geschaffenen Willens beherscht. Daß diese Lehrweise, welche alles auf ein Princip zurückführt und Grund und von ihm Begründetes durch die Merkmale des Ewigen und des Zeitlichen, des Unendlichen und des Endlichen von einander deutlich absondert, gegen die verworrenen Irthümer der Platoniker und Aristoteliker durch Gründe und aus den tiefsten Forderungen der Vernunft heraus befestigt wurde, darin muß man einen bedeutenden Fortschritt erkennen.

Doch trat er nicht ohne allen Irthum hervor. Albert konnte auf der einen Seite von den Vorstellungen der Emanationslehre nicht ganz sich lossagen — die Nothwendigkeit der Gradunterschiede in der Welt leitete er daraus ab —, auf der andern Seite ließ er durch den Unterschied zwischen Unendlichem und Endlichem sich verleiten den Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf zu scharf anzuspannen, als dürfte zwischen beiden nichts Ähnliches angenommen werden, eine Behauptung, welche er doch, um seinen Forderungen an die Vernunft zu genügen, nicht bis zu Ende durchführen konnte. Ein Streit entgegengesetzter Richtungen läßt sich in diesem Theile seiner Lehre nicht verkennen, indem er auf der einen Seite durchzuführen strebt, daß die höchste Ursache, Gott, allen Dingen unmittelbar gegenwärtig ist und in allen niedern Ursachen mit voller Kraft wirkt, von der andern Seite aber auch die Meinung geltend macht, daß Gottes Wirksamkeit doch in jedem Dinge nur nach seiner natürlichen Fähigkeit die Wirkungen Gottes zu empfangen ihre Macht bewähren könne, gleichsam als wäre diese

Fähigkeit nicht Gottes Macht entsprungen und unterworfen.

Aus dieser Meinung geht der Gegensatz hervor, in welchem Albert das Reich der Gnade und das Reich der Natur erblickt, vergleichbar dem Gegensatze zwischen kirchlichem und weltlichem Leben, über welchen seine Zeit nicht hinaus konnte. Nur in dem erstern erblickt er die volle und unbeschränkte Macht Gottes, in dem letztern dagegen eine Emanation der göttlichen Kraft, welche nothwendig in absteigenden Graden sich darstellen muß und durch welche alle Grade des weltlichen Daseins ohne Lücke erfüllt werden. Dadurch haben nun alle Dinge der Welt, so weit ihr natürliches Leben reicht, ihre bestimmten Schranken erhalten und nur die vernünftigen Wesen sind der göttlichen Gnade fähig, durch welche sie ihre natürlichen Schranken übersteigen können um der Vollendung ihrer Vernunft und der Verähnlichung mit ihrem Schöpfer theilhaftig zu werden. Nur für diese werden auch die idealen Forderungen in Anspruch genommen, welche die Wissenschaft an das verständige Erkennen richtet. Es läßt sich begreifen, daß die Verbindung zweier einander entgegengesetzter Reiche zu einer Welt ihre Unbequemlichkeit hat, besonders da die Ordnung der Natur in ihrer Stetigkeit gepriesen wird, wärend die unregelmäßige Freiheit des Reiches der Gnade besorgen läßt, daß sie dieser Ordnung sich zu fügen nicht immer geneigt sein dürfte.

Dennoch sucht Albert den Zusammenhang des Reiches der Natur mit dem Reiche der Gnade so gut als möglich herzustellen. Die Lehre des Averroes von den in der Materie verborgenen Formen weiß er auf das Beste mit

den logischen Forderungen in Verbindung zu bringen, indem er in der Materie nur den Beginn der Form, in der Form das Complement der Möglichkeit sieht und den Grundsatz festhält, daß der Beginn der Entwicklung unter demselben Begriff gedacht werden müsse, unter welchem alle Grade und selbst die Vollendung derselben stehen. Daher sollen auch alle Dinge durch ihre eigene Thätigkeit, wenn auch unter den Begünstigungen der Umstände und der höhern Ordnungen des Daseins, ihren Zweck erreichen, und dieser Grundsatz, auf das Erkennen der vernünftigen Seele angewendet, führt zum Widerspruche gegen die Lehre der frühern Araber, daß dem Menschen der thätige Verstand nicht angehöre, wie gegen die Lehre des Averroes, daß der speculative Verstand nicht demselben einzelnen Menschen zukomme, welchem die niedern Grade des Denkens zugeschrieben werden. Sehr gut hängt damit zusammen, daß in dieser Welt das Allgemeine nur im Besondern, in der Materie, dem Principe der Individuation ist, obwohl es in Gottes Verstande vor dem Besondern sich findet, und daß es in unserm Verstande nur nach den besondern Erkenntnissen der Sinnlichkeit, als den niedern Stufen des Denkens, sich entwickeln kann. Und so behauptet Albert auch in einer ähnlichen Weise, wie die Mystiker des 12. Jahrh. die Einheit der vernünftigen Seele, deren unterscheidbare Kräfte nur darauf beruhn, daß sie in ihrem Leben verschiedene Grade zu durchschreiten hat, in einem jeden höhern Grade auch die niedern bewahrend, weil sie Bedingungen der höhern sind. Der Verstand des Menschen schließt sich deswegen an die Pflanzen- und Thierseele an und nimmt die niedern Thä-

tigkeiten des Gemeinsinns, der Einbildungskraft, des Gedächtnisses in sich auf, anfangs ein möglicher Verstand um durch seine eigene Thätigkeit zum wirklichen Verstande sich auszubilden. Dabei entwickelt er, die Ideen der Vernunft, welche in jeder Natur liegen, von der Materie absondernd, nichts, als was in seinem Vermögen liegt, denn im Vermögen der vernünftigen Seele liegen alle Ideen, und er gelangt im erworbenen Verstande nur zur Erkenntniß seiner selbst und des Allgemeinen, welches in ihm liegt, nach dem Maße seiner Empfänglichkeit. So kommt der Verstand auch zur Einsicht in die Absichten Gottes, welche er in die Natur gelegt hat, durch die Entwicklung seiner eigenen Natur, wenn gleich, wie in allen andern niedern Ursachen, so auch im Verstande dabei die Wirksamkeit der höhern Ursache nicht ausgeschlossen ist.

Nur eins ist hierbei störend, die Nothwendigkeit der Gradunterschiede in dem natürlichen Dasein der Dinge. Die Beschränkungen, welche aus ihr auch für die vernünftige Seele folgen, weiß Albert nicht anders zu überwinden, als indem er seine Zuflucht zu einer übernatürlichen Erleuchtung nimmt, welche uns Gott verähnlicht und einen göttlichen Verstand uns eingießt. Er zögert nicht eine solche Erleuchtung anzunehmen, im Vertrauen auf die Bestimmung unserer unsterblichen vernünftigen Seele, welche das Verlangen nach der Erkenntniß des letzten Grundes aller Dinge hat und deren natürliches Verlangen nicht getäuscht werden darf. Für seine Annahme beruft er sich darauf, daß wir nicht allein der Natur angehören, sondern auch einem höhern sittlichen

Reiche, in welchem zwar verschiedene Geschäfte verschiedenen Dingen zufallen, aber doch allen vernünftigen Wesen, den Bürgern dieses Reiches, derselbe Zweck gesteckt ist, den Menschen wie den Engeln, nemlich mit Gott im Schauen der Wahrheit sich zu vereinigen und nun alles, auch die Materie und das Zeitliche, im Lichte des Ewigen zu erblicken.

Fassen wir nun das Übernatürliche in das Auge, welches Albert anzunehmen nicht unterlassen kann, so scheint es gegen das Natürliche nicht zu grell abzustechen, indem es schon überall in den Voraussetzungen des Systems angelegt ist, welches den Zweck der sittlichen Welt von vorn herein fordert und als die höchste Spitze der natürlichen Entwicklung ansieht. Nur als das Gesetz der sittlichen Welt wird es behandelt, welches das Gesetz der natürlichen Welt nicht stören kann, weil dieses Voraussetzung und Grundlage seiner Entwicklung ist. Daher denkt es Albert nur wie das Wunder als ein Gesetzmäßiges höherer Ordnung, welches in den verborgenen Gründen der Welt angelegt ist. Seine Annahme haben wir nur als ein Bekenntniß anzusehn, daß die Grundsätze, nach welchen das natürliche Sein beurtheilt wird, nicht ausreichen den letzten Zweck der Entwicklung daraus abzuleiten. Aber es ist doch ein Umstand in dieser Lehrweise, welcher beweist, daß in ihr der Begriff des Übernatürlichen sich steigert, wenn wir sie mit den frühern theologischen Lehren eines Augustinus, eines Hugo von St. Victor vergleichen. Auf das Verderben der menschlichen Natur durch die Sünde legt dies System der Theologie kein großes Gewicht. Albert konnte zwar nicht unterlassen

auch die Lehre von der Erbsünde zu berücksichtigen; es geschieht aber nur oberflächlich [1]. Er bedarf ihrer nicht um die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Erleuchtung darzuthun. Die Gradunterschiede in der Emanation Gottes halten uns schon in einem hinlänglichen Abstande von Gott, um uns ohne eine übernatürliche Hülfe zu ihm nicht gelangen zu lassen. Diese Vorstellungsweise läßt die Kluft zwischen Natur und Gnade viel größer erscheinen, als die alte Lehre, in welcher die Erlösung mit allen ihren übernatürlichen Folgen nur als eine Wiederherstellung der ursprünglichen Natur angesehn wurde. Bei der alten Lehre blieb im Gedächtniß, daß Schöpfung und Erlösung als derselbe Act in dem ewigen Wesen Gottes zusammenhängen; in der neuen Lehre setzte man seine Hoffnung auf eine Gnade Gottes, welche der ursprünglichen Natur etwas Neues zulege und, was der Schöpfung unmöglich wäre, die Gradunterschiede zu überwinden, das zu einem Möglichen mache. Diese Umwandlung der Lehre ist von den wichtigsten Folgen für die spätere Dogmatik gewesen. Sie wurde angerathen durch den Gegensatz, in welchem man die Natur des Weltlichen und das kirchliche Leben in der Gnade erblickte. Sie festzuhalten dazu trug die Emanationslehre, aber noch mehr die physische Ansicht der Dinge bei, welche man vom Aristoteles und den Arabern geerbt hatte.

---

1) Summa theol. II tr. XVII.

Zweites Kapitel.

Thomas von Aquino.

Thomas, der jüngere Sohn eines Grafen von Aquino, welcher mit dem Geschlechte der Hohenstaufischen Kaiser verschwägert war, wurde 1225 oder nach wahrscheinlichern Angaben 1227 nahe bei Monte Cassino zu Aquino oder zu Roccasicca geboren. Seinen ersten Unterricht erhielt er von Geistlichen im Kloster zu Monte Cassino, nachher zu Neapel. Seine Neigung zum Klosterleben führte ihn in seinem 16. Jahre zu dem Entschluß in den Orden der Dominicaner zu treten. Seine Familie war dem zuwider und die Dominicaner hielten es daher für rathsam ihn aus deren Nähe zu entfernen. Auf der Reise nach Frankreich jedoch hoben ihn seine ältern Brüder auf und brachten ihn nach einem festen Schlosse ihrer Besitzungen in Neapel, wo sie ihn eine geraume Zeit gefangen hielten. Weder die Gewaltsamkeit seiner Brüder, noch die Bitten seiner Mutter und seiner Schwester, noch die Versuchungen, welche man ihm bereitete, konnten ihn in seinem Entschlusse erschüttern. Nachdem er seiner Haft entflohen war, führte er ihn aus. Wir finden ihn bald darauf in der engsten Verbindung mit Albert dem Großen, dem er als Schüler in Köln sich anschloß, mit dem er nach Paris ging und wieder nach Köln zurückkehrte. Hier trat er zuerst als Lehrer auf, nachher zu Paris, wo er die ausgebreitetste Wirksamkeit erlangte. Sein Ruhm war schnell durch Vorlesungen und Schriften gegründet. In die Streitigkeiten der Bettelorden mit Wilhelm von

St. Amour und der Pariser Universität verwickelt, wurde er zur Vertheidigung seines Ordens wieder nach Italien geführt. Er lebte hier zu verschiedenen Malen, lehrte daselbst auch an verschiedenen Universitäten; doch haben wir die Stätte seiner Wirksamkeit hauptsächlich in Paris zu suchen. Schon bei seinem Leben galt er für den ersten Theologen seiner Zeit, von den Päbsten Urban IV. und Clemens IV. geehrt und zu wichtigen Arbeiten veranlaßt. Die hohen Kirchenämter, welche ihm angetragen wurden, auch das Erzbisthum von Neapel, lehnte er ab, um seinem Orden treu zu bleiben, übernahm aber gegen das Ende seines Lebens wieder eine Lehrerstelle an der Universität zu Neapel. Ein hohes Alter war ihm nicht beschieden. Zum Concil zu Lyon, welches die berühmtesten Theologen vereinigen sollte, im Jahre 1274 geladen starb er auf der Reise dahin. Die Summe der Theologie, mit welcher er sich in seinen letzten Jahren beschäftigt hatte, sollte von ihm nicht vollendet werden.

Wenn man auch von den Werken, welche ihm zugeschrieben worden sind, die große Zahl der unechten Schriften abzieht, so bleibt ihm doch eine sehr große Masse, welche seinen ungemeinen Fleiß bezeugt. Daß Thomas bei jungen Jahren so viel leisten konnte, dazu haben unstreitig die günstigen Verhältnisse, unter welchen er lebte, nicht wenig beigetragen. Durch seine Geburt gehoben hatte er früh einen Lehrer gefunden, welcher ganz für ihn paßte, dessen Grundsätze, dessen Gelehrsamkeit er sich aneignen konnte. Die Bestrebungen seines Ordens, die Einigkeit, in welcher er mit den Franciscanern lebte, — Bonaventura war sein Freund — mußten ihn nicht we-

nig fördern; Italien, dem er angehörte, öffnete ihm durch die neuangeknüpfte Verbindung mit Griechenland eine frische Quelle philosophischer Gedanken. Wir finden bei ihm eine Kenntniß Platonischer Schriften, welche vor ihm kein Scholastiker in demselben Umfange hatte benutzen können [1]). Dennoch ist er dem Platon viel weniger geneigt, als Albert der Große; das Ansehn des Aristoteles ist noch im Steigen. Auch für dessen Philosophie eröffneten sich dem Thomas neue Quellen. Er konnte dessen Schriften nach neuen Übersetzungen aus dem Griechischen benutzen und er soll selbst eine solche neue Übersetzung haben besorgen lassen [2]). Vielleicht ist sogar diese Übersetzung die Veranlassung gewesen, daß er seine Erklärungen zum Aristoteles schrieb, welche genauer als die ähnlichen Schriften des Albertus auf den Text eingehen. Denn seine Commentare zum Aristoteles sind erst in Italien von ihm verfaßt worden [3]), wo damals die Werkstätte der Übersetzungen aus dem Griechischen war. Seine Erklärungen erstrecken sich aber bei weitem nicht über alle Werke des Philosophen und erklären auch die Werke, welche sie betreffen, nicht in ihrem ganzen Umfange [4]). Es ist möglich, daß daran sein früher Tod Schuld ist, vielleicht ist auch Manches von seinen Werken dieser Art verloren gegangen; aber eben so leicht würde es sich auch

1) Er citirt außer dem Timäos z. B. die Gesetze, die Republik, den Alkibiades, den Phädon, den Menon. Summa c. gent. I, 13; II, 57; 73.

2) Jourdain d. lat. Übers. d. Arist. S. 356.

3) Ebend. S. 357 f.

4) Eine Übersicht giebt Jourd. a. a. O.

daraus erklären lassen, daß Thomas in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen bei weitem nicht so umfassend ist, als Albert der Große. Seine Neigung ist der Theologie zugewendet; von der Natur, von der Welt verlangt er nur so viel zu wissen, als für die Beurtheilung ihres Verhältnisses zu Gott nothwendig ist. Auf das Einzelne der Naturwissenschaften hat er sich daher nicht eingelassen, das System der Theologie dagegen in seinen Einzelheiten viel ausführlicher und scharfsinniger entwickelt, als sein Lehrer. Er hat es auch mehrmals in verschiedener Form bearbeitet, und die Schriften, welche ihm angehören, sind lange Zeit von den Theologen für Muster gehalten worden und scheinen uns noch jetzt eines reiflichen Nachdenkens werth, wie überladen sie auch sind durch die Masse der Gründe, welche hier übereinander gehäuft liegen, so daß es eines geübten Blickes bedarf, um das Bedeutende von dem zu unterscheiden, was nur die Bedürfnisse und die Geschmacklosigkeit der Schule herbeigeführt haben [1].

---

1) Von seinen Darstellungen des theologischen Systems habe ich mich besonders an seine summa contra gentiles gehalten, den Commentar zu den Sentenzen und die theologische Summe aber nur beiläufig eingesehn. Jene Schrift habe ich den übrigen vorgezogen nicht allein, weil sie die kürzeste ist, sondern auch weil sie seinem reifern Alter angehört, (geschrieben zwischen 1261 und 1264) wärend der Commentar zu den Sentenzen sein frühestes theolog. Werk ist, und weil sie vollständig ist, was die theologische Summe nicht ist, besonders aber weil sie dazu bestimmt das theolog. System gegen Nicht-Christen zu vertheidigen auf die philosophischen Gründe das Hauptgewicht legen muß. Daher führt sie die Autoritäten erst nach den Gründen der Vernunft an. Ich bediene mich der zweiten Venetianischen Ausgabe seiner theologischen Werke v. J. 1775 ff.

Der einfache Gedanke, welcher den theologischen Systemen des 13. Jahrh. zum Grunde liegt und sie bei der Theologie fest hält, wird ohne Zweideutigkeit von Thomas ausgesprochen. Alle vernünftige Wesen streben von Natur zu erkennen und von Unwissenheit frei zu werden. So wie aber überhaupt nach dem Aristoteles in der Natur nichts umsonst oder ohne Zweck ist, so darf auch unser natürliches Verlangen nach Erkenntniß nicht ohne Zweck in uns gelegt sein, und einen andern Zweck kann es nicht haben als uns zur Erkenntniß zu führen. Wir erkennen nun alles aus seinen Ursachen und unser vernünftiges Streben nach Erkenntniß muß uns daher gegeben sein um vermittelst desselben die Ursachen zu erkennen. Wäre dies unmöglich, so würde unser Leben leer und ohne Zweck, unser Dasein ein eiteles Wesen sein [1]. Bei der Erkenntniß mittlerer Ursachen jedoch kann unsere Forschung nicht ruhen; wo sie eine Ursache findet, welche von einer höhern Ursache abhängt, da wird sie auch diese Ursache zu erforschen getrieben. Deswegen kann sie ihre Befriedigung nur in der Erkenntniß der ersten Ursache erlangen und wir haben daher auch eine erste Ursache, welche wir Gott nennen, anzunehmen, damit die Erforschung der Ursachen nicht in das Unendliche gehe. Nur in der Erkenntniß Gottes also kann die vernünftige Seele ihre Ruhe fin-

---

1) C. gent. III, 44, 1. Vanum enim est, quod est ad finem, quem non potest consequi. — — Non potest poni felicitas hominis in eo, ad quod homo pervenire non potest, alioquin sequeretur, quod homo esset in vanum et naturale ejus desiderium esset inane, quod est impossibile. Ib. 50, 5.

den [1]). Dies soll nun nicht etwa heißen, daß wir nur erkennen sollen, daß ein Gott ist; sondern eine jede unvollkommene Erkenntniß eines Dinges treibt nur zu größerm Eifer in seiner Erforschung an, bis man zu der vollkommenen Erkenntniß des Wesens gelangt, in welcher allein Ruhe zu finden ist; eine solche vollkommene Erkenntniß dessen, was Gott ist, oder seines Wesens müssen wir daher suchen und, weil wir sie suchen müssen, auch für möglich ansehn. Von derselben Art ist die Überlegung, daß wir bei keinem beschränkten Erkennen stehen bleiben können; über jede Beschränkung müssen wir hinausstreben und nur in dem unbeschränkten Erkennen des Unbeschränkten können wir unsere Beruhigung finden [2]).

Thomas fügt hinzu, daß auf diesen letzten Zweck, die vollkommene Erkenntniß Gottes, alles bezogen werden müsse, was in unserm Leben gesund ist. Die Wissenschaften des praktischen Lebens haben keinen Zweck in sich selbst, nur die Wissenschaften des theoretischen Lebens

---

1) Ib. 25, 6; 8. Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas. — — Nec sistit inquisitio, quousque perveniatur ad primam causam et tunc perfecte nos scire arbitramur, quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere deum.

2) Ib. 50, 1. Qui enim habet opinionem de re aliqua, quae imperfecta illius rei est notitia, ex hoc ipso incitatur ad desiderandum illius rei scientiam. Praedicta autem cognitio, quam substantiae separatae habent de deo, non cognoscentes ipsius substantiam plene, est imperfecta cognitionis species. — — Ex hac igitur cognitione — — non quiescit naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam. Ib. 2 sqq.

haben den Zweck, welchen sie suchen, in sich selbst, das Wissen. Selbst die Spiele unseres Geistes sollen dem theoretischen Leben dienen, indem sie unsern Geist erfrischen und durch Übung zum Erkennen tüchtiger machen. So hängt jede Thätigkeit des Geistes von den speculativen Wissenschaften ab; diese aber sind insgesammt der ersten Philosophie untergeordnet, weil sie von dieser ihre Grundsätze empfangen, und die erste Philosophie hat ihren Zweck in der Theologie, welche ihr vorzüglichster Theil ist [1].

Es tritt hierin bei weitem mehr als bei Albert dem Großen das theoretische Interesse der Theologie hervor. Andere Thätigkeiten des menschlichen Geistes mögen sich mit geringern Erfolgen begnügen, der Verstand aber strebt nach dem Höchsten und findet seine Glückseligkeit allein in der Erkenntniß Gottes, der höchsten Wahrheit [2]. Zwar die ethische Richtung seiner Theologie fehlt dabei auch nicht; denn er betrachtet Gott als den Regierer der vernünftigen Wesen, welcher das Gesetz giebt und alles nach einem sittlichen Zweck ordnet. Er will daher auch nicht leugnen, daß die Theologie eine praktische Wissenschaft ist oder eine praktische Seite hat; aber ihr wesentliches Bestreben geht doch auf die Erkenntniß Gottes und sie muß daher der Hauptsache nach als speculative Wissenschaft angesehn werden [3]. Die Erkenntniß der Wahr-

1) Ib. 25, 6.

2) Ib. 50, 4. In nullo alio quaerenda est ultima felicitas, quam in operatione intellectus, cum nullum desiderium tam in sublime feratur, sicut desiderium intelligendae veritatis.

3) Ib. III, 1; summa theol. I qu. 1 art. 4.

heit durch den Verstand ist als der letzte Zweck des Weltalls anzusehn und durch diesen Zweck sollen alle übrige Thätigkeiten des Geistes geleitet werden [1].

Es kann nicht fehlen, daß Thomas, je höher er den Zweck der vernünftigen Wesen steckt, um so fester auch davon überzeugt ist, daß wir noch weit entfernt von ihm sind. Wir müssen emporsteigen zu unserm Zwecke. Die Wahrheit soll sich nur allmälig uns offenbaren. Dazu sind Grade nöthig und Mittel der Offenbarung. Thomas unterscheidet drei Weisen und Grade der Offenbarung, die Offenbarung durch die sinnliche Erscheinung der Welt, welche wir durch den Verstand zu begreifen streben sollen, die Offenbarung durch den Glauben an die Verkündigungen Gottes und die Offenbarung durch Anschauung [2]. Alle drei glaubt er zu Hülfe rufen zu müssen um uns unserm Ziele zuzuführen. Die Offenbarung durch die Welt oder durch das natürliche Licht der Vernunft gehört der Philosophie an, die Offenbarung durch den Glauben der offenbarten Religion und ihrer Theologie, die Offenbarung durch Anschauung dem künftigen Leben; denn nur in einer wunderbaren Weise könnte es geschehen, daß wir in diesem Leben von dem Körper befreit würden um Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen [3].

Wenn wir den dritten Weg, weil er außerhalb des gegenwärtigen Lebens liegt, vorläufig bei Seite setzen

1) C. gent. I, 1.

2) Ib. IV, 1.

3) L. l.; ib. III, 41; 45; 47. Vel per mortem, vel per aliquem raptum.

dürfen, so können wir doch nicht umhin das Verhältniß der Philosophie zur offenbarten Religion sogleich in das Auge zu fassen, weil es in die ganze Anlage seiner wissenschaftlichen Untersuchungen eingreift. So wie Thomas die Lehre Albert's des Großen meistens nur weitläuftiger und lichtvoller ausführt, so thut er auch die Nothwendigkeit des Glaubens in ganz ähnlicher Weise dar, wie sein Lehrer. Wir verhalten uns zu Gott wie zu unserm Zwecke und sollen daher von Anfang an unsere Handlungen demgemäß einrichten. Dies können wir nur, wenn wir unsern Zweck auch kennen. Aber durch die Philosophie lernen wir Gott erst spät kennen und viele gelangen auf diesem Wege gar nicht zu ihm. Auch für diese, auch für uns in unserer Jugend mußte gesorgt werden und hierzu dient die Offenbarung des Glaubens. Thomas hält es daher auch für nöthig, daß selbst Wahrheiten, welche die Philosophie erforschen kann, offenbart werden, um wie viel mehr solche Dinge, welche uns durch natürliches Licht nicht bekannt sein können, weil sie Zukünftiges vorhersagen [1]). Der Glaube an die Offenbarung dürfe daher nicht für Leichtgläubigkeit gehalten werden. Thomas vergleicht ihn mit den Annahmen solcher Wissenschaften, welche von andern Wissenschaften ihre Grundsätze borgen, wie die Perspective, die Musik von der Mathematik. Die geoffenbarte Theologie vertraut Gott und den Heiligen. Zur Beglaubigung der

1) Summa theol. I qu. 1 art. 1. Homo ordinatur ad deum sicut ad quendam finem. — — Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. C. gent. I, 4; 5.

Grundsätze des Glaubens dienen die Wunder, aber besonders die Inspiration, welche das größeste Wunder ist. Der Hauptbeweis für die Wahrheit der christlichen Religion aber liegt ihm doch darin, daß sie die Menschen durch ihre Lehre bekehrt hat, ein Wunder, vorherverkündigt durch die Propheten und von solcher Macht, daß es nun keiner neuen Wunder bedarf [1]). Man wird hieran schon erkennen, daß Thomas den Begriff des Wunders nicht strenger nimmt, als Albert. Gegen die Natur kann Gott nichts machen. In einem gewissen Sinne kann er zwar außer der Ordnung der Natur etwas wirken, wenn man nemlich die Ordnung der Natur in einem engern Sinn nimmt, nemlich als das dem göttlichen Willen Untergeordnete, wenn man sie aber im allgemeinsten Sinn nimmt, als den vernünftigen Gedanken, welchen Gott in die Schöpfung gelegt hat, so kann Gott nichts dagegen unternehmen, weil er sonst sich selbst widersprechen würde [2]).

Um den Verdacht der Leichtgläubigkeit zurückzuweisen, hält er es auch keineswegs für unangemessen außer den Wundern der Natur und der Geschichte andere Gründe für die Richtigkeit des christlichen Glaubens beizubringen. Ihm gilt der Grundsatz, daß nichts Wahres sein könne, was der Vernunft widerspräche; denn was der Vernunft zuwider ist, können wir nicht denken. Gott als Urheber

---

1) Summa theol. I qu. 1 art. 2; c. gent. I, 6.

2) C. gent. III, 98. Praeter ea, quae sub ordine divinae providentiae cadunt, deus aliqua facere potest. — — Si autem consideremus praedictum ordinem quantum ad rationem a principio dependentem, sic praeter ordinem illum deus facere non potest. Ib. 99—101.

der Natur hat die Grundsätze der Vernunft in uns gelegt. Dieselben Grundsätze muß auch seine Weisheit enthalten und was ihnen widerspricht, kann daher nicht von Gott sein [1]). Thomas ist daher weit davon entfernt anzunehmen, daß die Glaubenslehren, welche unsern Verstand übersteigen, wie die Trinitätslehre, unserer Vernunft widersprechen. Vielmehr meint er, sie müßten etwas Wahrscheinliches haben. Er stützt dies darauf, daß Gott nichts Widersprechendes machen kann; es würde ihm aber widersprechen, wenn er etwas sich ganz Unähnliches machte. Er widerspricht daher dem Satze Alberts, daß der Natur des Geschöpfes gemäß keine Ähnlichkeit zwischen ihm und dem Schöpfer gefunden werden könne, gesteht aber auch zu, daß in natürlichem Wege die Wirkung der Ursache nicht gleichkommen könne. Daher könnten auch die natürlichen Gedanken des Menschen nur Ähnlichkeit mit den Gedanken Gottes haben und eben auf dieser Ähnlichkeit beruht die Wahrscheinlichkeit, welche die göttlichen Offenbarungen des Glaubens mit den natürlichen Gedanken unserer Vernunft haben müssen [2]). Es ist

---

1) Ib. I, 7, 2. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium, non igitur a deo esse potest.

2) Ib. I, 3; 8. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile, non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur ratio ad cognoscendam fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet, quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere,

wahr, die menschliche Erkenntniß ist beschränkt und das Göttliche ist unendlich; des Menschen Erkenntniß hebt vom Sinnlichen an, also von der Wirkung Gottes, nicht von dem Wesen desselben, und kann daher von Gott nicht mehr erschließen, als was seine Wirkungen von ihm offenbaren, und dies ist immer nur mangelhaft [1]). Aber wie die Wirkung eine Ähnlichkeit mit der Ursache hat, so werden auch die natürlichen Gedanken des Menschen eine Ähnlichkeit mit den höhern Offenbarungen über Gott haben müssen.

Von dieser Seite empfielt nun Thomas die Lehren der Philosophie für die Begründung des Glaubens. Zwar konnte die heidnische Philosophie die Wahrheit nicht rein erkennen, das wahre Ziel des menschlichen Lebens nicht sehen und mußte deswegen in Irthümer gerathen [2]); aber die Philosophie ist dennoch in Ehren zu halten; denn die Betrachtung der Schöpfung ist nützlich und nothwendig für die Belehrung des Glaubens, um aus seinem Werke den Künstler zu erkennen. Die Meinung muß bestritten werden, daß man Gott nur vermittelst des Glaubens und nicht auch aus seiner Wirkung, der Welt, zu erkennen vermöge [3]). Von der Betrachtung Gottes in seinen Werken muß man beginnen, als von dem weniger Schwierigen, weil sie an die sinnlichen Erscheinungen sich anschließt und die natürliche Wahrheit der in ihr enthalte-

---

quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur.

1) Ib. 3.
2) Ib. III, 63.
3) Ib. I, 12; II, 2.

nen Erkenntnisse durch sichere Beweise dargethan werden kann [1]. Von ihr aus Wahrscheinliches für die Glaubenslehren zu gewinnen ist zuträglich für die Theologie [2]. Auch sind die philosophischen Untersuchungen, wenn sie vom Glauben sich belehren lassen, nützlich um die Irthümer über die Schöpfung zu widerlegen, welche nothwendig auch Irthümer über den Schöpfer nach sich ziehen müssen [3]. Aber wir sollen auch bei der Philosophie aus natürlicher Vernunft nicht stehen bleiben, weil die Vernunft in göttlichen Dingen mangelhaft ist [4]. Daher müssen wir den Glauben suchen, wenn er auch keine vollkommene Erkenntniß gewährt [5]. Denn in allen seinen Untersuchungen über den positiven Inhalt der Glaubenslehre geht Thomas von der Überzeugung aus, daß die Philosophie nichts weiter zu zeigen im Stande sei, als daß er der Vernunft nicht widerspreche, wodurch seine Gegner widerlegt werden, und daß er durch wahrscheinliche Gründe unterstützt werde. Aber wir sollen die Sache nicht so darstellen, als wenn diese Gründe den wahren Beweis des Glaubens abgäben; sonst würden die Gegner triumphiren, indem sie die Schwäche der Wahrscheinlichkeiten darthäten; der wahre Grund unseres Glaubens blei-

1) Ib. I, 9.

2) Ib. 8.

3) Ib. II, 3.

4) Ib. I, 2. Necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur, quae tamen in rebus divinis deficiens est.

5) Ib. I, 5 fin.

führt, schließen sich alle an die bekannten Aristotelischen an, wie er selbst bemerkt; was er ihnen hinzufügt, ist von keiner großen Bedeutung [1]).

Hieraus folgt nun aber auch, daß wir durch die Vernunft nur eine unvollkommene Erkenntniß von Gott haben können, weil die Wirkung unvollkommener als die Ursache ist und daher auch nur zu einer unvollkommenen Erkenntniß der Ursache führen kann. Gott ist der unbewegliche Beweger der Welt, wie Aristoteles lehrt. Daraus folgt, daß er ewig ist und ihm kein leidendes Vermögen zugeschrieben werden darf, vermöge dessen er bestimmt werden könnte zu irgend einem Sein; vielmehr ist er von Anfang an alles wirklich [2]). Im Ewigen sind Sein und Seinkönnen nicht verschieden und daher kommt

---

quod haec propositio, deus est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subjecto. Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de deo, quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus. Daß Gott nicht definirbar, darüber s. c. gent. I. 25 p. 23 b.

1) C. gent. I, 13. Besonders sucht er zu zeigen, daß die Beweise des Aristoteles die Ewigkeit der Bewegung nicht voraussetzen. Ib. p. 12 b; 15, 5; 20, 10. Gegen den Gedanken vieler Götter. Ib. I, 42, 2; 3. Quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri, quam per multa. Das Übel in der Welt spricht nicht gegen, sondern für das Sein Gottes. Ib. III, 71 p. 271 a.

2) Ib. I, 16. Unterschieden werden die potentia ad agere und die potentia ad esse, jene als die thätige Kraft, welche Gott zukommt, welche aber kein Werden des Subjects in sich schließt, diese als das leidende Vermögen, welches Gott abgesprochen werden muß. Ib. II, 25, 1.

Gott nur volle Wirklichkeit zu, aber keine Materie [1]). Wenn die Fülle des Seins, welche Gott zugeschrieben wird, mit dem allgemeinen Sein verwechselt werden könnte, so erklärt sich dagegen Thomas, indem er das allgemeine Sein nur als eine Abstraction des Verstandes betrachtet [2]). Gott muß vielmehr als ein individuelles Wesen, welches sich selbst individuirt, gedacht werden [3]). Gott ist eins und einfach; denn jedes Zusammengesetzte muß eine Ursach seiner Zusammensetzung haben und besteht aus Form und Materie [4]). Da nun aber alle unsere Sprache und alle unsere Gedanken auf Zusammensetzung beruhn, so werden wir auch Gottes einfaches Wesen in keinem Satze und keinem Gedanken genügend ausdrücken können [5]). Der Gedanke Gottes übersteigt alle unsere Begriffe und wir müssen uns deswegen des verneinenden Weges (via remotionis) bedienen um ihn auszudrücken [6]). Bejahende Bestimmungen über ihn gewinnen wir nur dadurch, daß wir Worte und Gedanken, welche von den Geschöpfen als den Wirkungen Gottes hergenommen sind, in einem höhern Sinn nehmen, als in welchem sie von den Ge-

1) Ib. II, 91, 5. In sempiternis etiam non differt esse et posse.

2) Ib. I, 26, 4. Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione. — — Si igitur deus sit commune esse, deus non erit aliqua res existens, nisi quae sit in intellectu tantum.

3) Ib. I, 21, 3. Divina essentia est per se singulariter existens et in se ipsa individuata. Ib. 42, 11. Illud enim, quod est individuationis principium, non potest esse pluribus commune.

4) Ib. I, 18.

5) Ib. I, 30.

6) Ib. I, 14.

schöpfen gelten. Die alte Regel, daß von Gott und Geschöpfen nichts in gleichem Sinn (univoce) ausgesagt werden könne, gilt auch dem Thomas, weil die Wirkung der Ursache nicht gleich komme. Doch fügt er hinzu, daß auch keine reine und zufällige Zweideutigkeit in den Bezeichnungen hersche, welche wir von den Geschöpfen auf den Schöpfer übertragen, weil Ursach und Wirkung doch immer eine gewisse Ähnlichkeit bewahrten. Zwischen beiden herscht vielmehr Analogie und unsere Erkenntniß Gottes, welche von den Geschöpfen ausgeht, ist daher eine analoge [1]). Die Vollkommenheit Gottes hat sich in keinem Geschöpfe vollständig ausdrücken können und hat daher das Mittel ergriffen in vielen Wirkungen oder Geschöpfen sich darzustellen. Daher kommen Gott auch viele Namen zu und wir müssen die Gedanken vieler Geschöpfe zusammennehmen um uns dem Gedanken Gottes zu nähern, indem wir vom Begriffe eines jeden Geschöpfes die Unvollkommenheit absondern, welche nothwendig mit ihm verbunden ist [2]).

Thomas strebt nun den Begriff Gottes in vollster Lebendigkeit zu fassen und es unterstützt ihn hierbei die Aristotelische Lehre, daß Gott reine Wirklichkeit, Wirksamkeit oder Energie sei [3]). Er faßt dies zunächst in Beziehung auf die Geschöpfe auf, von welchen aus wir in philosophischer Weise zur Erkenntniß Gottes gelangen

1) Ib. 32; 33. Pure et casu aequivoca. Ib. I, 34.

2) Ib. 31; 35; 36.

3) Ib. I, 16; 28, 3; II, 8, 1. Deus autem est actus ipse. Non autem est ens actu per aliquem actum, qui non sit, quod est ipse, quum in eo nulla sit potentialitas.

sollen. Da offenbart er sich uns in Verstand und Willen. Er hat Verstand, weil er vom Verstande begehrt wird und allen Dingen ihre Zwecke giebt; er hat Willen, weil er das Gute erkennt und will und die bewegende Ursach aller Dinge ist [1]. Sein Verstand und sein Wille sind aber nicht als Vermögen in ihm, sondern nur als Thätigkeiten [2]. Genau genommen übersteigt nun Thomas schon hierin die Erkenntniß Gottes nur aus seinen Geschöpfen und in Analogie mit ihnen. Noch deutlicher wird dies aber, wenn er Gott nicht allein in Beziehung zu den Geschöpfen die Thätigkeiten des Verstandes und des Willens beilegt, sondern auch behauptet, daß Gott sich selbst vollkommen erkenne, daß ihm seine Güte gefalle, daß er sich wolle und nicht allein das Begehrungswerthe, sondern auch der sich selbst begehrende Zweck sei [3]. Es ist eine Neigung des Thomas hierin nicht zu verkennen in der Analogie zwischen Geschöpf und Schöpfer die Seite der Thätigkeit vor der Seite des Beharrens hervorzuheben. Die Erkenntniß, den Willen, die Lust und die Liebe Gottes denkt er sich deswegen als Wirksamkeiten (operationes) in Gott selbst [4]. Am unzweideutigsten tritt dies in seiner Trinitätslehre hervor, welche zwar im Wesentlichen nur dasselbe wiederholt, was schon früher aus na-

---

1) Ib. I, 44, 1; 6; 72, 1; 5.

2) Ib. II, 10. Intellectus igitur et voluntas in deo non sunt ut potentiae, sed solum ut actiones.

3) Ib. I, 47; 72, 3; 8. Ipse igitur est primum agens propter finem, qui est ipsemet; ipse igitur non solum est finis appetibilis, sed appetens, ut ita dicam.

4) Ib. II, 1.

türlicher Einsicht über Verstand und Willen Gottes gelehrt worden war [1], aber wegen der symbolischen Ausdrücke zuweilen zu noch stärkern Äußerungen seiner Denkweise veranlaßt. Da treiben die Lehren vom Erzeugen des Sohnes und vom Ausgehn des heiligen Geistes dazu an auf das Leben Gottes Gewicht zu legen. Gott erkennt sich in seinem Sohne und will sich im heiligen Geiste; der Sohn, eine Emanation Gottes, offenbart ihn sich selbst; wir sollen ihn als ein Licht denken, in welchem Gott sich selbst klar wird [2]. Manche dieser Äußerungen streifen an die Vorstellung an, als wäre Gott ein beständig sich evolvirendes Wesen; wie denn auch Thomas es nicht ablehnen will, daß Gott in Beziehung auf die Geschöpfe ein Werden, ein Wechsel seiner Verhältnisse zugeschrieben werden dürfe, und nur abwehrt, daß dies eine Veränderung in ihm selbst in sich schließe. Denn überall geht dabei die Forderung zur Seite, Gott in allen seinen Lebensthätigkeiten als eine ewige Energie sich zu denken [3].

---

1) Es ist sehr auffallend, daß Thomas die Trinitätslehre zu den offenbarten Wahrheiten der Theologie zählt, obgleich er alle wesentliche Punkte derselben aus Gründen der Vernunft beweist, indem ihm der Sohn Gottes der Verstand, der heilige Geist der Wille Gottes ist. Man kann dies allein aus der wachsenden Neigung für die positiven Lehren der Religion ableiten.

2) Ib. IV, 11; 19; in sent. I dist. XXVII qu. 2 art. 2 p. 323 a. Deus manifestat intellectum suum — — generando filium, secundum quod manifestat se apud se ipsum. Ib. 324 a. Verbum dicit quandam emanationem intellectus et exitum in manifestationem sui.

3) In sent. I dist. XXX qu. 1 art. 1. — fieri non secundum rem, sed secundum rationem tantum. Er beruft sich darüber

Wenn wir nun finden, daß in diesen Lehren Thomas doch über seinen Grundsatz, daß Gott in philosophischer Weise nur aus seinen Wirkungen erkannt werden könne, sich hinaustreiben läßt, so zeigt sich dieselbe Erscheinung nicht weniger in seiner Lehre vom Schaffen Gottes. Er steht in ihr meistens auf demselben Standpunkte, auf welchem wir Albert den Großen fanden. Die Welt als eine Emanation Gottes betrachtend, kann er doch die Ewigkeit der Welt nicht zugeben, wagt aber auch die Lehre vom Anfange der Welt nur als einen Glaubensartikel zu behaupten, indem seiner Ansicht nach die Vernunft nicht weiter reicht, als zur Entkräftung der Beweise, welche für die Ewigkeit der Welt ausgeführt worden sind [1]. Wenn er hierin von Albert abweicht, so beweist dies, daß die Autorität des Platon bei ihm im Abnehmen, die Autorität des Aristoteles im Steigen ist. Es hängt dies aber auch damit zusammen, daß er nicht zufrieden ist Gott nur als Ursache der Welt zu erkennen, was seiner Ansicht von der Philosophie gemäß gewesen wäre, sondern nach dem Grunde forscht, weswegen Gott die Welt geschaffen habe. Er setzt sich nun hierbei dem eigentlichen Wesen der Emanationslehre entgegen, indem er den Satz bestreitet, daß Gott aus natürlicher Nothwendigkeit die Welt schaffe [2], vielmehr das Schaffen Gottes nach der

---

ausdrücklich auf den Arist. Begriff der Energie. Ib. III dist. VII qu. 2 art. 1 p. 118 a. Sciens, quando considerat, non mutatur proprie loquendo, sed perficitur. C. gent. IV, 11 p. 392 a. Ultima igitur perfectio vitae competit deo.

1) C. gent. II, 31 sqq.; summa theol. I qu. 46 art. 2.

2) C. gent. I, 86; 87; IV, 13 p. 398 a. Deus res in esse

Analogie vernünftiger Thätigkeiten betrachtet. Seine Gedanken hierüber sind aber wenig entwickelt, indem er Wesentliches und Nothwendiges oder Natürliches nicht unterscheidet [1]), und auf der einen Seite zwar das Schaffen Gottes von seinem Willen ausgehn lassen möchte, auf der andern Seite aber doch den Willen Gottes von seinem Verstande abhängig macht und dabei nur behauptet, daß dies seine Freiheit nicht aufhebe, weil er dadurch von nichts Äußerem abhängig werde [2]). Wenn es nun heißt Gottes Weisheit allein sei der Grund seines Schaffens; seine Güte wolle sich mittheilen und die Gründe der Dinge, deren Zweck er ist, zur Vollendung ihres Seins führen; daher indem er sich hauptsächlich wolle, wolle er auch anderes und dies sei der Grund seiner schöpferischen Thätigkeit; sich aber wolle er nothwendig, anderes nicht nothwendig, weil alles übrige nur wie etwas Zufälliges zum nothwendigen Zweck sich verhalte [3]); so können wir hierin nur eine Unterscheidung erblicken,

---

producit non naturali necessitate, sed quasi per intellectum et voluntatem agens.

1) Ib. I, 82 fin. Non tamen oportet propter praemissa innaturale aliquid in deo ponere. Voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia. Sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria; quod autem est voluntarium, neque naturale neque violentum neque necesse est esse.

2) L. l. Si voluntas dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinatur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta. Ib. I, 83.

3) Ib. I, 74 sq.; 80 sq.; II, 24; III, 97 p. 304 b.

welche er von seinem philosophischen Standpunkte aus nicht zu rechtfertigen im Stande war. Auch hebt er sie selbst wieder auf, indem er den Verstand und den Willen Gottes seinem Wesen gleich setzt und überhaupt alle Aussagen über Gott und alle Eigenschaften, welche wir ihm beilegen, nur als etwas betrachtet wissen will, was wir in unserm Verstande von der Mannigfaltigkeit der Wirkungen ausgehend zwar nicht ohne Grund setzen, was aber doch keine reale Bedeutung habe, weil Gott nur ein einfaches Wesen sei [1]. Aus solchen schwankenden Äußerungen können wir in der That nur seine Neigung heraushören Gott als den reinen schöpferischen Act zu denken, und wir begreifen es daher, daß er den Anfang der Welt als etwas ansieht, was nur durch den Glauben feststehe. Von diesem Gesichtspunkte aus verwirft er die Ansicht, daß Gott aus natürlicher Nothwendigkeit die Welt schaffe, denn dies würde voraussetzen, daß seine Wirksamkeit unter einem Naturgesetze stände [2]. Sein Schaffen ist keine Bewegung, welcher eine andere Bewegung vorausgehen müßte. Der Grundsatz, daß aus nichts nichts werde, muß auf die besondern bewegenden Ursachen beschränkt werden, welche nur aus einem vorhergehenden Vermögen etwas zur Wirklichkeit bringen können; dagegen erhebt sich über diesen Grundsatz die schöpferische Thätigkeit Gottes, weil sie kein Vermögen in Gott voraussetzt und nichts von außen bildet [3]. Dennoch vergleicht Thomas diese Wirksamkeit Gottes mit der praktischen Thätigkeit der

---

1) Ib. I, 18; 31; 36; 45; 73.
2) Ib. II, 23.
3) Ib. II, 10; 16; 17; 37.

Vernunft. Sein Erkennen ist zugleich ein Handeln, ein Begründen der werdenden Dinge, dem Handeln wenigstens ähnlich, und geht daher auch auf das Einzelste, auf die Materie und die Accidenzen, weil das praktische Erkennen nicht allein das Allgemeine bedenkt; es hat die Dinge nicht allein, sofern sie in ihm nothwendig, sondern auch sofern sie in sich, also zufällig sind, im Auge [1]. Wenn man einwerfen sollte, daß dadurch wenigstens zufällige Verhältnisse Gott beigelegt würden, so beruft sich Thomas darauf, daß dies nicht zu umgehen sei. Denn sollte auch die Welt ewig sein, so sind doch die einzelnen Dinge in ihr nicht ewig, und da Gott alle zeitlichen Theile der Welt eben so wie die ganze Welt von sich ausfließen läßt, so darf ihm ein Verhältniß zum Zeitlichen nicht abgesprochen werden [2].

Wie schwankend nun auch der nicht reale Unterschied zwischen Gottes Verstand und Willen steht, so gründet Thomas doch auf ihn seine ganze Lehre von dem Verhältnisse der Welt zu Gott. Er denkt sich nemlich den Verstand Gottes in Beziehung auf die Geschöpfe in einem größern Umfange als das Sein, welches aus seiner Macht hervorgegangen ist oder hervorgehen wird. Gott erkennt auch das, was nicht ist, sogar das, was niemals

---

1) Ib. I, 65, 2; 6; 67, 2; 70, 1.

2) In sent. I dist. XXX qu. 1 art. 1. Cum enim omne esse cujuslibet rei effluat ab ipso deo, non solum universi, sed cujuslibet partis ejus, oportet quod ipse designetur in habitudine principii ad quodlibet eorum, quae sunt, et cum multa eorum, quae sunt, non semper fuerint, etiamsi ponatur, quod universum semper fuerit, — — oportet, quod nomina designantia illam habitudinem non ab aeterno de deo dicantur, sed ex tempore.

werden wird, als etwas seiner Macht Mögliches [1]). Eben hierauf beruht die freie Wahl, welche er unter einer Mehrheit möglicher Welten trifft. Denn obgleich Gott das Gute nothwendig will, so könnte doch an dem Guten auch in anderer Weise Theil genommen werden, als in welcher es wirklich in dieser Welt geschieht [2]). Dies hängt mit der Lehre von der Allmacht Gottes zusammen, welche von keiner Materie, von keinen Mittelursachen bestimmt, alles vermag, was keinen Widerspruch in sich enthält. Nun ist aber vieles nicht, was doch keinen Widerspruch in sich enthalten würde, wenn die Ordnung der Dinge anders wäre, als sie ist; deswegen muß Gott aus den verschiedenen möglichen Ordnungen der Dinge eine gewählt haben, um sie zu schaffen [3]), hierin durch seinen Verstand geleitet, indem er sich selbst bestimmte Wirkungen feststellt, welche er durch seine Weisheit einer bestimmten Ordnung gemäß hervorbringt [4]). In seiner Wahl unter den verschiedenen möglichen Welten bestimmt ihn allein seine Güte; aber er verleiht seinen Geschöpfen das Gute nicht als etwas, was seine Gerechtigkeit ihnen schuldig wäre [5]); nur bedingungsweise, gesteht Thomas zu, mußte den geschaffenen Dingen das verliehen werden, was der einmal beschlossenen Ordnung der Dinge gemäß war.

---

1) C. gent. I, 66. Ea enim, quae non sunt, nec erunt, nec fuerunt, a deo sciuntur, quasi ejus virtuti possibilia.

2) Ib. 81.

3) Ib. II, 22, 1 sq.; 23, 2.

4) Ib. II, 26. Quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus, quos per suam sapientiam ordinate producat.

5) Ib. 28. Quasi ex debito justitiae res in esse produxerit.

Hierauf beruht die Zufälligkeit der weltlichen Dinge [1]). In sich selbst trägt kein Geschöpf die Nothwendigkeit des Seins; nur der Ordnung der Dinge gemäß, welche vom göttlichen Willen beschlossen ist, ist ein jedes Ding an der Stelle der Welt nothwendig, wo es sich findet.

Offenbar herscht in dieser Vorstellungsweise die Analogie zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen in einer sehr bedenklichen Weise vor und es kann überdies aus dem Grundsatze des Thomas, daß wir in natürlicher Weise von Gott nur zu erkennen vermögen, was er als Ursache der Welt ist, nicht gerechtfertigt werden, daß er gleichsam ein Überschüssiges im Verstande Gottes setzt, in welchem er andere Möglichkeiten der Welt denke als die, welche er wirklich geschaffen hat. Aus seiner Annahme, daß die Ursache nothwendig geringer sei, als die Wirkung, daß daher Gott keinen Gott schaffen könne, daß vielmehr das Geschöpf als solches nicht allein seinem Sein nach abhängig vom Schöpfer sein, sondern diesem auch an Güte und Würde nachstehen müsse [2]), folgte allerdings ein Überschüssiges in Gottes Sein, welches aber auf natürlichem Wege gar nicht ermittelt werden könnte. Aber es steht überhaupt mißlich um diese Annahme, wenn wir die Ursache immer nur aus ihrer Wirkung (a poste-

1) Ib. 29; I, 85.

2) Ib. II, 25, 12 sq. Ex hoc autem patet, quod deus non potest facere deum. Nam de ratione entis facti est, quod esse suum ex alia causa dependeat, quod est contra rationem ejus, quod dicitur deus. — — Eadem etiam ratione non potest deus facere aliquid aequale sibi; nam id cujus esse ab alio non dependet, prius est in essendo et in caeteris dignitatibus eo, quod ab alio dependet. Cf. ib. III, 20; 49; 97; IV, 7, 7.

riori) erkennen sollen. Schon Albert hatte sie auch in der Form ausgedrückt, daß Gott unendlich sei, jedes Geschöpf aber endlich sein müsse, und Thomas stimmt ihm auch hierin bei [1]. Aber aus einer endlichen Wirkung, sollte man meinen, könnte auch nur auf eine endliche Ursache geschlossen werden. So wollen die Sätze des Thomas in dieser Gegend seines Systems überhaupt nicht recht mit einander stimmen. Gegen die Annahme einer beschränkten Summe des Seins, welche, mit Ausschließung anderer Möglichkeiten, der Schöpfung verliehen worden sei, sträuben sich die Sätze, daß die Schöpfung vollkommen sein müsse, weil der Schöpfer vollkommen ist, und daß die Güte Gottes alles wolle, was mit ihm eine Ähnlichkeit habe [2]. Man wird hierbei nicht übersehen dürfen, daß seine Lehre darauf hinarbeitet, die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung nachzuweisen. Diese glaubt er nur daraus rechtfertigen zu können, daß er ein jedes Geschöpf in den Schranken der Endlichkeit und Unvollkommenheit festhält. Dabei aber schien es ihm doch statthaft der Summe aller Geschöpfe, der ganzen Welt, Vollkommenheit beizulegen, damit die Schöpfung der Vollkommenheit des Schöpfers entspräche. Hiermit wird nun in der That jene Ansicht von der Möglichkeit einer andern Welt als der gegenwärtigen und wirklichen völlig wieder aufgehoben, nur die Welt erscheint ihm

1) Ib. II, 98 p. 194 a; III, 49, 3; 97.

2) Ib. I, 84, 2. Deus volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia, inquantum habent ejus similitudinem. Ib. III, 69 p. 267 b. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis.

als möglich, welche der Vollkommenheit und Güte des Schöpfers entspricht, und da diese Vollkommenheit in keinem einzelnen Geschöpfe sich darstellen ließ, so mußte sie eben in einer Welt, in einer Mehrheit von Geschöpfen dargestellt werden. Dies ist die herschende Vorstellungsweise. In einer bildlichen Weise pflegt er sie auszudrücken. Er vergleicht Gott mit einem Menschen, welcher seinen Gedanken in mehrere Worte zerlegt, weil er ihn in einem Worte nicht ausdrücken kann; so habe auch Gott, weil er seine Vollkommenheit nicht in einem Geschöpfe ausdrücken konnte, viele Geschöpfe gemacht um sie vollkommener auszudrücken [1]. Der Vergleich schließt sich an die kirchliche Lehre vom schöpferischen Worte Gottes an, welches seinem Wesen gleich ist. Die Geschöpfe sind darnach die Worte, durch welche das eine göttliche Wort ausgedrückt wird [2].

In dieser Betrachtungsweise ist nun das ganze System des Thomas von Aquino angelegt. Es beruht ihm darauf, daß die schöpferische Thätigkeit Gottes nicht ein willkürliches Thun ohne allen Grund ist, daß sie viel-

1) Ib. II, 45, 1; III, 97 p. 303 a. Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere necesse est, ad hoc, ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo repraesentari non potest, per diversa diversimode perfectiori modo repraesentaretur. Nam et homo cum mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suae mentis conceptionem. Summa theol. I qu. 47 art. 1 p. 225 b.

2) In sent. I dist. XXVII qu. 2 sol. 2 p. 325 a. Creaturae sunt quasi voces exprimentes unum verbum divinum.

mehr einen vernünftigen Grund (ratio) im Wesen oder in der Idee Gottes von sich selbst hat [1]). Immer kann Gott nur sich Ähnliches denken und machen. Es würde einen Widerspruch in sich enthalten, wenn die Wirkung der Ursache nicht ähnlich wäre. Mit diesen Sätzen, deren weitgreifende Bedeutung Albert der Große nicht recht hatte zugeben wollen, ist die Denkweise des Thomas auf das Innigste verwachsen. Nur deswegen haben wir alles Böse von Gott fern zu halten. Er kann es nicht wollen, weil es ihm zuwider ist; er kann es nicht hassen, weil Liebe sein Wesen ist; nur wegen der Ordnung der Welt bestraft er es [2]). Obgleich seine Vorsehung es nicht ausschließt [3]), ist es doch nur außer der Absicht nicht allein Gottes, sondern überhaupt jeder thätigen Ursache [4]). Zwar erkennt Gott das Böse, aber nur wie er das Nichtseiende und die Beraubung erkennt; denn es ist nichts anderes, als die Beraubung der gebührenden Vollkommenheit [5]); es wird daher auch von Gott nicht geschaffen, es giebt keinen vernünftigen Grund desselben in Gott. Vielmehr der vernünftige Grund aller Geschöpfe liegt in der Idee, welche Gott von sich selbst hat. Aber in Beziehung auf

---

1) C. gent. III, 97.

2) Ib. I, 95 sq.

3) Ib. III, 1.

4) Ib. III, 4, 1. Malum est autem diversum a bono, quod intendit omne agens. Est igitur malum praeter intentionem eveniens.

5) Ib. I, 71. Cognoscit igitur privationem et per consequens malum, quod nihil est aliud, quam privatio debitae perfectionis. Summa theol. I qu. 15 art. 3. Malum cognoscitur a deo non per propriam rationem, sed per rationem boni.

die Geschöpfe theilt sich diese Idee, unbeschadet ihrer Einfachheit, in verschiedene Ideen, weil ein Geschöpf nicht die Vollkommenheit des Schöpfers darstellen kann. Da denkt Gott das Ganze, wie ein Künstler in einem Gedanken sein ganzes Werk umfaßt, und in der Einfachheit seines Wesens, indem er sie auf die vollkommenste Weise denkt, denkt er auch alle Formen, welche er den Dingen mittheilt. Dies sucht sich Thomas von Aquino dadurch anschaulich zu machen, daß er zur vollkommenen Erkenntniß Gottes von sich selbst auch die Erkenntniß der Weisen rechnet, in welchen seine Güte den Geschöpfen mittheilbar ist. Indem er sich nun nothwendig erkennt als mittheilbar den Geschöpfen in verschiedener Art der Ähnlichkeiten, erkennt er auch die Geschöpfe ihrer verschiedenen Art nach in verschiedenen Ideen [1]. Hieran schließt er alsdann noch den wichtigen Satz an, daß die einfache Substanz nur insofern eine Verschiedenheit der Ähnlichkeiten zulasse, als sie in einem größern oder geringern Grade mittheilbar ist, und es geht ihm daraus hervor, daß alle Verschiedenheit der geschaffenen Dinge auf Gradunterschiede hinauslaufe und nichts weiter bezeichnen könne als die größere Annäherung oder die

---

1) Summa theol. I qu. 15 art. 2 p. 83 a. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum, secundum quod in se est, sed secundum quod participabilis est secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae et similiter de aliis.

größere Entfernung der Dinge in der Ähnlichkeit mit Gott, also eine größere oder geringere Vollkommenheit [1]. Hiermit stimmt seine Aristotelische Ansicht von den Graden der weltlichen Dinge vollkommen überein. Er bemerkt, wie über den unbelebten Körper die Pflanze sich erhebe, wie dann das unvernünftige Thier eine noch höhere Vollkommenheit habe, an welches sich wieder das vernünftige Wesen in einem noch höhern Grade anschließe. Er zweifelt nicht, daß hierin die Ordnung der Dinge bestehe, wie es auch Dionysius Areopagita bezeuge, daß alle mögliche Grade des Daseins erfüllt seien und an die Grenze eines jeden niedern Grades unmittelbar die Grenze des höhern Grades sich anschließe ohne einen Zwischenraum zu lassen [2].

Wir können nicht umhin zu bemerken, daß doch ein Theil der Emanationslehre hierdurch auf den Thomas von Aquino übergeht, wie dasselbe in ähnlicher Weise auch bei Albert dem Großen gefunden wurde, die Nothwendigkeit der Gradunterschiede nemlich, wie sie durch die Natur der Dinge bestimmt ist. Man kann den Grundsatz zugeben, daß alle Verschiedenheit der Geschöpfe nur

---

1) C. gent. III, 97. Similitudo autem ad unum simplex considerata diversificari non potest, nisi secundum quod magis et minus similitudo est propinqua vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, perfectius est, unde in formis differentia esse non potest, nisi per hoc, quod una perfectior existit, quam alia.

2) Ib. II, 68 p. 147 a. Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis. Ib. III, 97. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri.

auf ihrer größern oder geringern Entfernung von Gott beruhen könne, man kann es als ein bedeutendes Verdienst anerkennen, daß Thomas diesen Grundsatz mit voller Entschiedenheit ausgesprochen und das ganze Gewicht seiner wissenschaftlichen Bedeutung geltend gemacht habe, aber man wird dadurch noch nicht nothwendig zu allen den Folgerungen kommen, welche er aus ihm ziehen will. Es ist ohne Zweifel bedenklich für den, welcher das ganze Gewebe unserer wissenschaftlichen Begriffe im Auge hat, daß alle specifische Unterschiede nur auf Gradunterschiede zurückgebracht werden sollen; aber noch bedenklicher muß es für den ethischen Gehalt der Kirchenlehre sein, daß Thomas bei der Auseinandersetzung dieser seiner Lehre auf die stufenweise fortschreitende Entwicklung der Dinge, namentlich der vernünftigen Wesen keine Rücksicht nimmt. Er kann sie doch unmöglich ganz außer Augen lassen; das hieße die Zwecke der Wissenschaft aufgeben. Er gesteht zu, daß jedes Ding seinen Zweck nur durch seine eigene That erreiche[1]), und daß jede Vollkommenheit der Geschöpfe darauf beruhe, daß sie ihre eigenen Thätigkeiten haben und in ihnen ihre Wirklichkeit gewinnen[2]); er eignet in demselben Sinne den vernünftigen Geschöpfen Freiheit des Willens zu, trotz ihrer Abhängigkeit von Gott in ihrem ganzen Sein und Leben, weil die Freiheit des Willens nur darauf beruhe, daß die wirkenden Ursachen, nicht nur zu einem Acte bestimmt, von äußerlich wirkenden Ursachen zu ihrer Thätigkeit nicht gezwungen

1) Ib. III, 1.
2) Ib. III, 69.

werden, womit es sich vereinigen lasse, daß sie von ihrer höhern Ursache ihr Vermögen zu wirken empfangen haben [1]). Er kann es daher auch nicht leugnen, daß die Gradunterschiede in der Welt nicht allein auf der Schöpfung, sondern auch auf der Entwicklung der freien Dinge beruhen. Sollte es nun nicht folgerichtig gewesen sein zu sagen, daß alle Dinge, welche in ihrer freien Entwicklung ihr wirkliches Sein gewinnen, erst durch die Entwicklung Gott in verschiedenen Graden sich nähern? Sollte es nicht vielleicht sogar möglich gewesen sein hierauf alle Gradunterschiede in der Welt ihrem wahren Werthe nach zurückzuführen? Eine solche Annahme würde zu der sittlichen Richtung seiner Lehre, wie es scheint, besser gepaßt haben, als die Annahme, welche er vorzieht, daß die größere oder geringere Entfernung der Dinge von Gott ein Werk der Natur sei. Seiner Ansicht nach beruht die Ordnung der Welt darauf, daß verschiedenen Arten der Dinge auch verschiedene Zwecke gesetzt sind, weil die Dinge in ihrer Entwicklung verschiedene Thätigkeiten haben, wenn gleich der letzte Zweck allen Dingen gemein ist [2]). Dieser Zusatz ist sehr auffallend. Er deutet an, daß die Gradunterschiede doch zuletzt wohl nicht aushalten möchten, daß sie nur vorläu-

---

1) Ib. I, 68. Dominium autem, quod habet voluntas supra suos actus, — — excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterius agentis, non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est in esse et operari.

2) Ib. III, 97. Quia vero per propriam actionem res quaelibet ad proprium finem pertingit, necesse est et proprios fines diversificari in rebus, quamvis sit ultimus finis omnibus communis.

sig für die Mitte der Welt gelten. In dieser rein weltlichen Betrachtung denkt Thomas alle Dinge von ihren bestimmten Arten in bestimmten Graden des Seins festgehalten und ihren Thätigkeiten sollen deswegen nach ihrer Natur oder nach der Ordnung der Welt bestimmte Grenzen gesetzt sein [1]).

Wir verkennen nicht, daß die Lehre des Thomas durch diese Annahme verschiedener Arten der Dinge, welche auf Grade des Seins oder der Theilnahme an der göttlichen Vollkommenheit hinauslaufen sollen, wie wenig sie auch als nothwendig dargethan ist, doch eine Haltung gewinnt, welche sie in Übereinstimmung mit der verständigen Erklärung der Erscheinungen bringt. Thomas versäumt nicht diesen Vortheil zu benutzen. Die Ähnlichkeit der Dinge mit Gott schließt in sich ihre Fähigkeit Ursachen zu sein für Anderes, weil Gott Ursache der Welt ist, und hieraus folgt eine Verkettung der Ursachen, welche durch alle Grade des Seins, d. h. durch alle Welt geht [2]). Eben hieraus wird die Nothwendigkeit der Bewegung in der Welt hergeleitet, in welcher alles nach der Ähnlichkeit mit Gott strebt, und die Nothwendigkeit verschiedener Grade des Seins fordert alsdann auch theils eine

1) Ib. p. 304 a. Dicitur, omnia in mensura et numero et pondere disposuisti, domine, ut per mensuram quantitatem sive modum aut gradum perfectionis unius cujusque rei intelligamus, per numerum vero diversitatem et pulchritudinem specierum consequentem ex diversis perfectionis gradibus, per pondus vero inclinationes diversas ad proprios fines et operationes et ad propria agentia et patientia et accidentia, quae sequuntur distinctionem specierum.

2) Ib. III, 21 sq.

allgemeinere, theils eine mehr besondere Wirksamkeit [1]). Es liegt hierin, daß nicht allein Dinge oder Substanzen in der Welt sind, sondern auch Thätigkeiten derselben, durch welche jene sich verwirklichen, und daß diese Thätigkeiten nicht allein im Innern der Dinge stehn bleiben, sondern auch auf andere übergehn, so daß hieraus auch die Accidenzen der Dinge sich erklären lassen, welche keinem von ihnen eigenthümlich sind, sondern aus den gegenseitigen Verhältnissen der Dinge stammen [2]). Es folgt ihm hieraus nicht minder der für die natürliche Betrachtung der Dinge entscheidende Satz, daß zwar Gott die Ordnung der Welt in seiner Gewalt hat, doch so daß sie seinem Wesen entspricht und er, nachdem sie einmal festgestellt worden, nichts gegen sie oder von ihr unabhängig thun kann, weil er sonst seinem eigenen Willen und dem vernünftigen Grunde der Welt, welcher in ihm ruht, widersprechen würde, daß er daher auch gegen die Mittelursachen, welche zur Ordnung der Welt gehören, und ohne ihre Mitwirkung nichts bewirkt, wiewohl er in allen Dingen ist und unmittelbar alles vollbringt. Auch von Thomas, wie von seinem Lehrer, wird die Weltordnung mit der sittlichen Ordnung eines Hauswesens verglichen, in welcher zwar alles von dem Willen des Hausherrn ausgeht, aber doch durch seine Diener ver-

1) Ib. 22. Inquantum vero movendo movent est finis motus eorum consequi divinam similitudinem in hoc, quod sint causae aliorum. — — Superiora autem divinae bonitatis similitudine participant simplicius et universalius, inferiora vero particularius et magis divisim. — — In istis inferioribus intentio contrahitur ad bonum hujus speciei vel illius.

2) Ib. III, 97.

richtet wird. Alle Zwecke in der Welt greifen in einander ein, so daß immer das Höhere das Niedere bewirken muß, und daher ist nur eine Welt und wird alles von einer Ordnung zu einem Zwecke umfaßt [1]).

Wenn daher die Arabischen Dogmatiker gelehrt hatten, daß alles nur von dem einfachen Willen Gottes abhänge ohne irgend einen weitern Grund, so widerspricht dem Thomas und widerlegt ihre Meinung, als wäre in jedem Augenblicke eine neue Schöpfung zum Dasein jedes weltlichen Dinges nöthig und als könnte in jedem Augenblicke die ganze Welt aufhören, wenn sie nicht von Neuem geschaffen würde. Vielmehr sind alle Dinge für ihren Zweck geschaffen und müssen für diesen Zweck beständig sein und beständig wirken, wodurch denn auch die Meinung dieser Dogmatiker wegfällt, als hätten die Geschöpfe keine eigene Wirksamkeit [2]).

Durch die Annahme aber, daß die Ordnung und der Zusammenhang der Welt aus der stetigen Reihe von Graden fließe, durch welche von oben herab die weltlichen Dinge mit Gott verbunden sein sollen, geht die Lehre der Arabischen Philosophen von den verschiedenen, höhern und niedern Himmelssphären und ihren Bewegern und nicht minder die Lehre des Dionysius Areopagita von den höhern und niedern Ordnungen der Engel, der himmlischen und der irdischen Hierarchie auf den Thomas

---

1) Summa theol. I qu. 47 art. 3; c. gent. III, 22; 76; 83. Deus omnia per se ipsum disponit. — — Sed quantum ad executionem, inferiora per superiora dispensat. Ib. 98. Praeter ordinem illum deus facere non potest.

2) C. gent. III, 65; 69; 97 p. 304 a.

über. Wir wollen uns nicht die undankbare Mühe geben diese Stufenleiter der Dinge und die Ausgleichung der heiligen Überlieferungen, welche damit zusammenhängt [1], in ihrem ganzen Umfange auseinanderzusetzen. Nur einige Punkte dieser Lehre, welche einen wissenschaftlichen Charakter an sich tragen, dürfen wir nicht übergehn. Dies trifft natürlich meistens die niedern Grade, weil die höchsten nur an Überlieferungen hängen und in phantastischen Bildern sich bewegen. Wir fangen daher auch von unten an.

Hier zieht der Begriff der ersten Materie zuerst unsere Aufmerksamkeit auf sich. Sie bezeichnet das, was nur dem Vermögen nach ist. Ihr steht das entgegen, was nur der Wirklichkeit nach ist, und dies kommt allein Gott zu. Die übrigen Dinge stehn in der Mitte zwischen beiden oder sind theils dem Vermögen, theils der Wirklichkeit nach [2]. Man sollte hiernach erwarten, daß allen geschaffenen Wesen ein Antheil an der Materie zugeschrieben werden würde; aber Thomas umgeht mit den Arabischen Aristotelikern dies Eingeständniß, mehr jedoch den Worten, als der Sache nach. Im weitern Sinn des Wortes möchte er zugestehn, daß alle geschaffene Dinge,

---

1) Z. B. c. gent. III, 80.

2) Ib. I, 43, 3. In rebus invenitur, quod est potentia tantum, ut materia prima, aliquid, quod est actus (actu?) tantum, ut deus, — — aliquid, quod est actu et potentia, ut res ceterae. Die Materie wird daher auch als das recipiens dem agens entgegengesetzt. Ib. III, 16, 6, wo auch der Begriff der inchoatio formae vorkommt, doch in einem etwas andern Sinn, als bei Albert. Quodl. III qu. 13 art. 20 p. 274 b heißt die Materie in demselben Sinn auch das participans.

auch die Seele und jede Intelligenz aus Materie und Form zusammengesetzt sind, weil sie ein Vermögen und eine Wirklichkeit haben [1]; keine geschaffene Intelligenz ist einfach wie Gott, sondern zusammengesetzt aus ihrem Sein und ihrem Was [2]; er findet es daher nur nöthig, daß man verschiedene Materien unterscheide für die vergänglichen und für die unvergänglichen Körper, für die Körper und für die Geister [3], damit diese verschiedenen Ordnungen der Dinge nicht vermischt werden, indem er um diese Abtheilungen recht sicher von einander abzugrenzen den Grundsatz aufstellt, daß es zwischen den Dingen, welche keine gleiche Materie haben, keinen Übergang gebe [4]. Aber hiermit begnügt sich Thomas auch noch nicht; um das höhere Sein von dem niedern auf alle Weise zu trennen, findet er es besser, daß wir die höhern Arten der Materie nicht mehr im eigentlichen Sinn Materie nennen. Der ersten Materie kommt nur ein Leiden, eine Receptivität zu; von ganz anderer Art ist das Vermögen der intellectuellen Dinge, so daß es nur in uneigentlichem Sinne Materie genannt werden würde. Es wird nemlich durch kein Leiden zur Wirklichkeit dessen bestimmt

1) Quodl. I. I. Respondeo dicendum, quod si materia dicatur omne illud, quod est in potentia quocunque modo, et forma dicatur omnis actus, necesse est ponere, quod anima humana et quaelibet substantia creata sit composita ex materia et forma. C. gent. II, 53.

2) C. gent. II, 52. Nullum igitur ens causatum est suum esse. De ente et essent. 1, 5 nach v. Eberstein üb. d. Beschaffenh. der Log. u. Metaph. d. rein. Peripat. S. 41.

3) C. gent. II, 16, 8.

4) Ib. IV, 84 p. 489 a.

was es in sich aufnimmt; es ist keine Bewegung, durch welche der Verstand den Gedanken in sich vollzieht; er erkennt vielmehr ruhend und die Bewegung hindert nur sein Denken; deswegen kann das Vermögen, welches wir den geschaffenen Intelligenzen beizulegen haben, mit der beweglichen Materie nicht verglichen werden [1]). Wir sehen also auch hier wieder den Aristotelischen Gedanken der Energie zum Beweise gebraucht, daß die geistigen Thätigkeiten keine Bewegungen sind, wie sie im Raum geschehn und also auch keine körperliche oder bewegliche Materie zu ihrer Grundlage voraussetzen. Es wird damit natürlich auch der Aristotelische Begriff der Seele, nach welchem sie nur Form ist, in Zusammenhang stehen und von dieser Seite wird wohl am meisten zu besorgen sein, daß die Zweideutigkeit im Begriff der Materie, welche unstreitig hier sich findet, ernsthafte Störungen herbeiführen werde. Die Gewaltsamkeit läßt sich nicht verkennen, mit welcher Thomas entscheidet, daß nur die bewegliche Materie Materie im wahren Sinne des Wortes heißen und daß zwar alle geschaffene Substanzen aus Vermögen und Wirklichkeit, aber nur die beweglichen Substanzen aus Materie und Form bestehn sollen [2]).

---

1) Ib. II, 50, 7. Materia non recipit aliquam formam de novo, nisi per motum vel mutationem. Intellectus autem non movetur per hoc, quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur et intelligit, impeditur autem in intelligendo per motum. Non igitur recipiuntur formae in intellectu, sicut in materia vel in re materiali, unde patet, quod substantiae intelligentes immateriales sunt. Es findet zwar eine Succession im Erkennen der reinen Geister statt, aber sie ist ohne Bewegung. Ib. II, 101.

2) Quodl. III qu. 13 art. 20 p. 275 a. Potentia et actus

Wir haben den Streit um die Materie nun schon durch viele Gestalten verfolgt. Er zeigt keine sehr regelmäßige Gestalt, indem man bald in steigendem Maße ihr alle Bedeutung absprach, bald wieder ihr größere Bedeutung beilegen zu müssen glaubte, je nachdem die idealistische Ansicht der Dinge überwog oder Bestrebungen der Physik dazu vermochten auf die Grundlage des natürlichen Werdens Gewicht zu legen. Nachdem die christliche Lehre die Materie nur als eine Schöpfung Gottes zu betrachten gelehrt hatte, war ihr Ansehn erst wieder gewachsen, als die Arabische Philosophie die Naturlehre begünstigte und die Materie für ewig erklärte. Seitdem hatte sie als Princip der Individuation gegolten und war dem zufolge von Averroes als die natürliche Anlage aller Dinge zu ihrer eigenthümlichen Form, zu ihrer Verschiedenheit gedacht worden. Es war ein kurzer Triumph, welchen sie feierte. Bei den christlichen Philosophen des Mittelalters galt sie bald wieder als ein Geschöpf Gottes; auch den Werth eines Princips der Individuation mußte sie wieder aufgeben. Zwar haben wir gesehn, daß Thomas einen Grund der Verschiedenheit in den verschiedenen Arten der Materie findet, in der Materie, welche nur in uneigentlichem Sinne so heißt, besser aber nur Vermögen der intellectuellen Dinge genannt wird, und in der beweglichen Materie der Körperwelt, welche sich wieder in die Materie des unvergänglichen Himmels und in die Materie der vergänglichen irdischen Dinge spal-

---

sunt prima principia in genere substantiae, materia autem et forma sunt prima principia in genere substantiae mobilis. De ente et essent. 1, 5 nach v. Eberst. a. a. O.

tet [1]); aber darum ist die Materie doch nicht als letzter Grund der Verschiedenheit der Dinge anzusehn, denn Gott hat sie geschaffen; wenn daher in ihr eine Ursache der Verschiedenheit liegen sollte, so würde dieselbe doch auf eine höhere Ursache zurückzuführen sein, und die Materie kann nur in einem untergeordneten Sinne als Grund der Individuation betrachtet werden. Die Verschiedenheit der Dinge beruht viel mehr in der Verschiedenheit der Formen als der Materie und diese ist für jene, aber nicht umgekehrt jene wegen dieser [2]. Es würde nun hierbei bestehen können, daß doch in der ursprünglichen Anlage der Materie eine Verschiedenheit angenommen würde, durch welche eine jede Materie für alle Formen bestimmt wäre, welche aus ihr herausgezogen würden; und hierzu ist auch Thomas insofern geneigt, als er die oben bemerkte Verschiedenheit zwischen der himmlischen und irdischen, zwischen der eigentlichen und uneigentlichen Materie damit in Übereinstimmung findet; er verwirft deswegen die Lehre des Avicenna von der Einerleiheit aller Materie und neigt sich der Lehre des Averroes zu [3]. Aber dennoch stimmt er der Meinung nicht bei, daß alle Formen in der Materie verborgen wären,

---

1) In sent. II dist. XII qu. 1 art. 1; c. gent. II, 16, 8.

2) C. gent. I, 44, 4; II, 40; 49, 3; summa theol. I qu. 47 art. 1. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia — — ipsa materia a deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiae, in altiorem causam reducere. Secundo, quia materia est propter formam et non e converso; distinctio autem rerum est per formas proprias.

3) Summa theol. I qu. 47 art. 1; in sent. II dist. XII qu. 1 art. 1.

indem er sie mit dem Irthum, daß die Formen die unveränderliche, dem Werden nicht unterworfene Substanz der Dinge wären, in eins wirft [1]. Es mochte ihn die Verbindung schrecken, in welche Averroes die Lehre von den verborgenen Formen mit dem Grunde der Individuation gebracht hatte. Indem er diesen in einer höhern Ursache nachgewiesen hatte, mochte ihm auch die Frage nach der untergeordneten Ursache weniger bedeutend erscheinen. Übrigens widerlegt Thomas auch noch andere Ansichten von dem Grunde der Verschiedenheit in der Welt, wie z. B. die Meinung des Origenes, daß sie vom Willen und dem verschiedenen Verdienste der Geschöpfe, und die Lehre der Alten, daß sie von der Nothwendigkeit der Gegensätze und besonders des Bösen ausgehe. Jener setzt er entgegen, daß darnach die Verschiedenheit der Arten keine Verschiedenheit der Natur, daß es deswegen einem Wesen möglich sein würde nach den Pythagorischen Fabeln verschiedene Arten anzunehmen und daß der Wille des Geschöpfes schon seine Natur voraussetze. Diese Lehre greift er besonders dadurch an, daß vom Begriffe des Bösen die Ordnung und Verschiedenheit der Dinge schon vorausgesetzt werde, weil das Böse nur in der Beraubung der Ordnung oder dessen, was sein soll, sein Wesen habe [2].

Wenn man nun auch die Gründe, durch welche Thomas zu behaupten sucht, daß die Grundlage der vernünftigen Seele zwar Vermögen, aber nicht Materie sei, nicht sehr stark finden kann, so wird man doch loben müssen,

1) De virt. qu. I art. 11 p. 34 b.

2) C. gent. II, 6; 7; 44, 3; 6. Vergl. ib. II, 41.

mit welcher Sorgfalt er die Beweise für die Immaterialität, d. h. für die Unkörperlichkeit des Verstandes ausführt. Er stellt zu diesem Zwecke die Weisen des körperlichen und des geistigen Daseins zusammen. Der Körper enthält alles, was er enthält, nur durch Zusammenfügung der Größe (commensuratio quantitatis), so daß jeder Theil nur den Theil, niemals das Ganze umfaßt, dagegen der Verstand erkennt und umfaßt in seinem Theile, in einem einzelnen Gedanken sein Ganzes und die übrigen Theile. Der Körper kann eine andere Form nur mit Verlust der ersten annehmen; der Verstand aber fortschreitend in seinem Erkennen verliert das früher Gedachte nicht, indem er eine andere Form, einen andern Gedanken annimmt; er kann sogar entgegengesetzte Formen zugleich erkennen. Ein jeder Körper hat nur eine individuelle Form und ist niemals etwas Allgemeines, noch weniger Unendliches; der Verstand dagegen kann Allgemeines und Unendliches erkennen. Wäre der Verstand körperlich, so würde er auch nur Körperliches zu erkennen vermögen. Zwei Körper können einander nicht wechselseitig in sich begreifen; wohl aber vermögen das verschiedene verständige Wesen, welche einander gegenseitig erkennen. Kein Körper wirkt auf sich selbst zurück; der Verstand aber erkennt sich und seine Theile; alle seine Gedanken bestimmen sich selbst, und indem sie erkennen, erkennen sie, daß sie erkennen [1]). Es wird hieraus auch erschlossen, daß die vernünftige Seele keine an der Materie haftende Form sein könne, weil sie sonst zusammen-

1) Ib. II, 49; 50, 6.

gesetzt und über mehrere Theile sich erstreckend das Einfache zu erkennen nicht im Stande sein würde [1]), welcher Beweis freilich an seiner Stärke dadurch verliert, daß nach dem Aristotelischen Begriffe von der Seele das vernünftige Wesen doch in einer gewissen Weise als zusammengesetzt aus Vermögen und Wirklichkeit gedacht werden muß.

Man wird diesen Unterscheidungen zwischen Körper und Geist ihre Bedeutung nicht absprechen können; doch enthalten sie nicht die letzte Entscheidung. Sie setzen nur die Verschiedenheit der Erscheinungen auseinander; Thomas aber begnügt sich hiermit nicht, sondern will vielmehr die Nothwendigkeit der intellectuellen Geschöpfe in ihrem Unterschiede von den materiellen Dingen nachweisen. Es hängt dies mit der Stufenleiter der Geschöpfe zusammen, wie dieselbe von unten herauf abgeleitet wird. Zu unterst stehen die körperlichen Dinge, welche nur darin eine Ähnlichkeit mit Gott haben, daß sie auf anderes wirken. Denn auch die Materie ist gut, weil sie nach Wirklichkeit strebt [2]). Auch unter diesen körperlichen Dingen sind aber verschiedene Grade, je nachdem sie weniger oder mehr Form haben [3]). Um so größer aber ist die Ähnlichkeit der Geschöpfe mit Gott, je inniger ihre Weise zu wirken ist [4]), weil Gott in allen Dingen innerlich wirkt. Deswegen erheben sich schon die Pflanzen über

1) Ib. II, 50, 3; 51.

2) C. gent. III, 20.

3) Ib. III, 22 p. 217 b; 69 p. 268 b.

4) Ib. IV, 11 in. Quanto aliqua natura est altior, tanto id, quod ex ea emanat, magis est intimum.

die leblose Natur, weil sie sich innerlich bilden; doch ist ihre Thätigkeit, auf Ernährung und Erzeugung gerichtet, noch äußerlichen Erzeugnissen zugewendet, welche sich immer mehr und zuletzt ganz, indem sie die Frucht hervorbringen, vom Erzeugenden absondern. Einen höhern Grad des Daseins hat schon die sinnliche Kraft der Thiere, weil sie ganz im Innern bildet und ihre Ergebnisse der Einbildungskraft und dem Gedächtnisse im Innern der Thiere zuführt; doch nimmt sie von außen ihre Erregung, denn kein Sinn reflectirt auf sich selbst, und Anfang und Ende dieser Wirksamkeit fallen also nicht zusammen. Aus diesem Grunde wird noch ein anderer und der höchste Grad der Geschöpfe gefordert, der Grad der vernünftigen Geschöpfe, welche in ihrem reflexiven Erkennen ihre Wirksamkeit ganz im Innern haben [1]. Die Nothwendigkeit solcher Geschöpfe setzt Thomas weitläuftig auseinander. Er begnügt sich nicht damit darauf sich zu berufen, daß die höchste Ähnlichkeit der Geschöpfe mit Gott, einem durch Verstand und Willen wirkenden Wesen, auch nur in Geschöpfen, welche durch Verstand und Willen wirken, erreicht werden könne, sondern fügt noch andere Gründe bei, von welchen nur die wichtigsten erwähnt werden sollen. Er unterscheidet eine doppelte Vollkommenheit, die erste Vollkommenheit, des Seins oder der Natur, und die zweite Vollkommenheit, welche in der Wirksamkeit oder Thätigkeit des Dinges besteht. Auch diese zweite durfte den Geschöpfen nicht fehlen. Sie konnte aber nur durch die in sich zurückkehrende Thätigkeit

1) L. l.

der Erkenntniß erreicht werden. Wenn nun aber die zweite Vollkommenheit der ersten in der Folge nachsteht, so doch keinesweges im Range; vielmehr erst die Wirksamkeit des natürlichen Dinges führt seine Vollendung herbei [1]. Wie wichtig nun auch dieser Grund sein möchte, so legt Thomas doch ein noch größeres Gewicht auf einen andern. Er beruft sich darauf, daß zur Vollkommenheit der Wirkung es gehöre, daß sie in ihr Princip zurückkehre, um sich in einem Kreise zu vollenden; das Princip aber sei der Verstand Gottes, aus welchem alles hervorgegangen, und daher sei auch der höchste Grad der Wirksamkeit nur in den verständigen Wesen zu finden, welche durch ihren Verstand in den Verstand Gottes zurückgehen [2]. Was nun hier gefordert wird, ist nichts anderes als die allgemeine Forderung der Wissenschaft, daß es möglich sei das Princip der Dinge zu erkennen oder, wie es für die geschaffenen Dinge sich darstellt, zurückzugehn im Gedanken zu dem Principe, von welchem

1) Ib. II, 46, 2; 5; in ep. ad Gal. 5 lect. 6 p. 64 a. Est autem duplex perfectio. Prima scilicet, quae est ipsum esse rei, secunda vero est ejus operatio et haec est major, quam prima. Illud igitur dicitur simpliciter perfectum, quod pertingit ad perfectam sui operationem.

2) C. gent. II, 46, 1. Tunc enim effectus maxime perfectus est, quando in suum redit principium, unde et circulus inter omnes figuras et motus circularis inter omnes motus est maxime perfectus, quia in eis ad principia reditur. Ad hoc igitur, quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. — — Cum igitur intellectus dei creaturarum productionis principium sit, — — necesse fuit ad creaturarum perfectionem, ut aliquae creaturae essent intelligentes.

der Gedanke ausging. Es läßt sich wohl annehmen, daß Thomas von Aquino in diesem Sinne auf diesen Punkt das größte Gewicht legte. Er bringt ihn daher auch in unmittelbare Verbindung mit der Annahme einer immateriellen Seele. Die Wahrheit, welche sie erkennen soll, besteht in der Ausgleichung des Verstandes mit dem Gegenstande [1]). Der Verstand zu seiner Wirklichkeit gelangt muß dasselbe sein, was das Verstandene in Wirklichkeit ist [2]). Was aber in der Materie ist oder nur dem Vermögen nach besteht, kann nicht vollkommen erkannt werden, weil es nicht vollkommen ist; deswegen muß das vollkommen Verständliche von Materie frei sein, und wenn der Verstand ihm gleichen soll, auch das verständige Wesen keine Materie haben [3]).

Wir bemerken, daß dieser Schluß in der That nicht allein die bewegliche Materie, sondern auch alle Materie, jedes Vermögen von dem vollendeten Verstande ausschließt. Er gilt daher auch nicht vom Verstande, welcher noch auf dem Wege ist, und wir werden uns daher auch nicht darüber wundern, daß Thomas mit der Stufe des menschlichen Verstandes noch nicht die oberste Staffel des Daseins erreicht zu haben glaubt. Der Mensch gilt ihm vielmehr nur als Zweck der Dinge, welche im Entstehen und Vergehen sind; die veränderliche Materie, welche

---

1) Ib. I, 59, 1. Adaequatio intellectus et rei.

2) Ib. II, 55, 10. Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt idem. Quodl. III qu. 13 art. 20 p. 274 b. Manifestum est enim, quod intellectus in actu est intellectum in actu.

3) Quodl. l. l. Est enim aliquid perfecte cognoscibile, inquantum est actu, non autem inquantum est potentia.

alle Formen zur Wirklichkeit zu bringen strebt [1]), verlangt nach dieser Form als nach der letzten, welche sie erreichen kann [2]). Sofern nun der Himmel mit seinen Bewegungen auch in äußerer Wirksamkeit sich erweisen soll, wie alle Geschöpfe, und seine äußere Wirksamkeit die Veränderung unter dem Monde hervorbringt, hat auch sie den Menschen zu ihrem Zweck [3]). Aber eben deswegen werden nun auch höhere Wesen als der Mensch zur Erfüllung aller Grade verlangt, weil der Himmel nicht allein eine äußere, sondern auch eine innere Wirksamkeit haben soll. Thomas schließt sich hierin dem Aristotelischen Weltsystem an, nur daß er einige Meinungen, welche mit ihm in Zusammenhang stehen, zu beschränken für nöthig hält. Höhere Wesen, welche eben deswegen auch Intelligenzen sind, sind der höhern Welt, welche kein Entstehen und Vergehen, sondern nur Bewegung hat, ebenso nothwendig, wie der niedern Welt. Aber es muß auch reine Intelligenzen geben, welche mit keinem Körper verbunden sind; denn die Verbindung der Seele mit dem Körper ist nur eine Unvollkommenheit, welche im Wesen der Intelligenz nicht liegt [4]). Daher wird der Beweis des Aristoteles zurückgewiesen, welchem er jedoch selbst nur Wahrscheinlichkeit beilege, daß es keine andere reine Substanzen gebe außer den Bewegern der Gestirne, und

1) C. gent. III, 22 p. 217 a. Es gilt dies aber nur die Hervorbringung aller Arten, in welcher die Vollkommenheit der Welt besteht. Ib. II, 84, 3.

2) Ib. III, 22 l. l. Homo enim est finis totius generationis.

3) Ib. p. 218 a.

4) Ib. II, 91, 3; 92.

es werden Engel gefordert, welche in keiner nothwendigen Verbindung mit Körpern stehn, aber zur Regierung der Welt nothwendig sind, weil Gott alles nur in der Ordnung der Dinge durch seine Mittelursachen vollbringt. Als höhere Kräfte beherschen sie das Allgemeinere und sind deswegen nicht durch die körperliche Materie contrahirt [1]). Daß hierdurch die unmittelbare Regierung Gottes über die niedern Gebiete der Welt nicht ausgeschlossen werde, dafür ist schon durch früher angeführte Sätze gesorgt worden. Aber auch den Einfluß der Gestirne und der reinen Geister auf die Menschen sollen wir uns nicht zu weit ausgedehnt denken. Wunder können sie nicht wirken; das hat sich Gott vorbehalten. Sie wirken immer nur nach der Natur der Kräfte, welche den Dingen inwohnen. Weder den Verstand noch den Willen der Menschen können sie beherschen, weil sie nur Bewegungen hervorbringen können, diese geistigen Thätigkeiten aber keine Bewegungen sind, und weil nur Gott den Dingen innerlich ist und daher auch nur er innerlich bestimmen kann. Die, welche behaupten, daß die Gestirne den Willen und den Verstand der Menschen beherschen könnten, verwechseln den Verstand mit dem Sinn oder halten beide für dasselbe. Nur einen mittelbaren Einfluß üben die Gestirne auf den Verstand und den Willen aus, durch den Sinn, die Einbildungskraft, das Gedächtniß, das Temperament, und von solchen Einflüssen lassen freilich viele auch in ihrer Wahl sich leiten, doch weiß der

1) Ib. II, 92 p. 188 b sq.; III, 77 sqq.; 80 in.

Weise ihnen zu widerstehn[1]). Wir sehen, daß dieses Gebiet der Gedanken, in welches Thomas uns erheben möchte, Dunkelheiten genug enthält um daran phantastische Vorstellungen anzuknüpfen, von welchen auch Thomas sich nicht frei hält, indem er von den Wirkungen der Zauberei viel zu erzählen weiß und zu zeigen sucht, daß sie nicht allein durch körperliche Mittel, sondern auch durch böse Geister vollbracht werde[2]).

Die Weise, wie Thomas von Aquino die Lehre von den höhern Ordnungen der Welt ausführt, kann uns nur als ein Beweis davon gelten, wie sehr er bemüht ist auch im Einzelnen seinen Gedanken durchzuführen, daß alles in der Welt an eine unverbrüchliche Ordnung höherer und niederer Kräfte gebunden ist. Was aber einer verständigen Anwendung dieses Gedankens angehört, fällt seinen Untersuchungen über den Menschen zu. Wer den ethischen Charakter der Lehre bedenkt, der wird hier die Entscheidung suchen.

Bei der Lehre vom Menschen regt sich wieder der alte Gedanke, den schon Nemesius vorgetragen, den die Mystiker des 12. Jahrh. wieder mit großem Nachdruck in Bewegung gebracht hatten, daß der Mensch in der Mitte stehe zwischen beiden Welten, der vergänglichen und der unvergänglichen, daß er deswegen auch am besten das Bild der ganzen Welt darstelle. Wir haben schon beim Nemesius gesehen, wie diese Lehre mit der Behauptung eines stetigen Zusammenhangs in der Reihe der Grad-

1) Ib. III, 84, 2; 9 p. 285 b; 85, 1; 12; 13 p. 288 a sq.; 86, 1; 2; 102 sq.

2) Ib. III, 104 sqq.

unterschiede in Verbindung steht. Auch Thomas macht ihn zum Mittelpunkte aller seiner Lehren, in welchen er die Fülle des menschlichen Lebens uns darzustellen strebt. Wir sahen, wie er im Menschen den Zweck alles Entstehens und Vergehens zu erkennen glaubte. Er selbst gehört noch dieser entstehenden und vergehenden Welt an; aber er kann als Grenze dieser Welt betrachtet werden, weil er das Höchste derselben ist. Er ist die kleinere Welt, der Mikrokosmus, weil er alles in sich umfaßt, was die Welt enthält, indem er nicht allein alle Elemente in seinem Körper gemischt hat, sondern auch durch seine vernünftige Seele den Intelligenzen im nächsten Grade sich anschließt [1]. Seine vernünftige Seele aber macht den Menschen zum Menschen und ist sein höheres und wahres Wesen. So wie die Seele überhaupt die Wirklichkeit und Form des Leibes ist, wie das Niedere in die höhere Kraft übergeht, indem es noch in ihr enthalten bleibt, und der Mensch daher nicht drei Seelen hat, eine Pflanzen=, eine Thier=, und eine Menschenseele, sondern die beiden niedern Arten der Seele für den Menschen nur die Grundlage und das Vermögen sind, aus welchem er zur Wirklichkeit seines Wesens gelangt, so sind auch Körper und Seele des Menschen nicht zwei Substanzen, sondern diese Form jenes, welche aber keinesweges in der Materie völlig untergegangen ist, sondern auch als das Höhere über die niedere Materie sich erhebt [2].

---

1) Summa theol. I qu. 91 art. 1; c. gent. II, 91, 3.

2) Summa theol. I sec. qu. 31 art. 7; c. gent. II, 57, 3; 58; 69.

Denn die Seele beherscht als die Form die ganze Materie des Körpers und ist als solche allen Theilen des Körpers gegenwärtig, untheilbar und eben deswegen nicht körperlich; ein jeder Theil aber des lebendigen Leibes hat nur durch seine Verbindung mit der ganzen Form oder der Seele seine Bedeutung als organisches Glied [1]).

Man wird wohl in diesen Sätzen schon erkennen, daß Thomas von Aquino in der Vermittlung, welche er durch die vernünftige Seele zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt zu gewinnen sucht, von Forderungen ausgeht, die im Wesen seiner Lehre liegen, aber mit seinen Ansichten von der körperlichen Natur keinesweges in einem strengen Zusammenhange stehen. Davon finden sich zahlreiche Spuren. Die Verbindung, welche stattfinden soll zwischen Leib und Seele, wird nach dem Aristoteles abgeleitet aus dem Verlangen der Materie nach der Form, durch welche diese jene berührt ohne von ihr berührt zu werden. Es ist dies eine Berührung nicht der Quantität, sondern der Kraft nach [2]). Wenn es nun aber hiernach scheinen könnte, als müßte die Seele aus einer vorhandenen Materie sich erzeugen; so stimmt dem Thomas

1) Ib. II, 72. Quod autem anima est forma substantialis totius et partium patet per hoc, quod ab ea sortitur speciem et totum et partes, unde ea abscedente neque totum neque partes remanent ejusdem speciei, nam oculus mortui et caro ejus non dicuntur, nisi aequivoce. Auf diesen berühmten und auch in der spätern Philosophie nachhaltig wirkenden Satz des Aristoteles bezieht sich auch ib. 57, 3.

2) Ib. II, 56. Hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis.

nicht bei [1]. Die vorhandene Materie ist wenigstens nicht die Hauptursache ihrer Erzeugung. Erzeugt soll sie aber doch werden; denn die Vollständigkeit dieser niedern Welt bezieht sich nur auf die unvergänglichen Arten, aber nicht auf die Individuen, und da sie nun weder aus dem unveränderlichen Wesen Gottes genommen, noch von einem andern höhern Wesen innerlich gebildet werden kann, so bleibt nichts anderes übrig, als daß Gott sie bei ihrer Entstehung schafft [2]. Es geschieht dies in dem Augenblicke, wo die Entwicklung des belebten Körpers hierzu alles vorbereitet hat. Diese Lehre der katholischen Kirche sucht Thomas durch die Aristotelische Meinung zu verstärken, daß die vernünftige Seele von außen uns ankomme, wie manche Gründe aus seinem eigenen Vorstellungskreise sich auch entgegenzusetzen scheinen. Die Entstehung und das Wesen der vernünftigen Seele erblickt er eben in einem andern Lichte, als die Entwicklung der sinnlichen Lebensthätigkeiten. Alles andere wird in der Welt nur allmälig und durch vermittelnde Ursachen von Gott hervorgebracht, aber nicht so die vernünftige Seele [3]. Wenn nun aber auch die menschliche Seele in solcher

1) Ib. II, 86.

2) Ib. II, 84, 3; 85.

3) Ib. II, 89 p. 184 b. Corpus igitur hominis formatur simul et virtute dei, quasi principalis agentis, et etiam virtute seminis, quasi agentis secundi, sed actio dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam. Ib. p. 185 a. Virtute enim dei utrumque fit, et corpus et anima, licet formatio corporis sit ab eo mediante virtute seminis naturalis, animam autem immediate producat. Dies Kapitel ist überhaupt merkwürdig wegen der Beschränkungen, welche Thomas seinen Hauptsätzen giebt.

Weise einen Anfang in der Zeit haben soll, so kann doch Thomas nicht zugeben, daß sie ebenso in der Zeit vergehe. Sie ist vielmehr unvergänglich, wie ein jedes vernünftige Wesen, aus vielen Gründen, besonders weil alles Vergehn auf Trennung der Form und der Materie beruht, die intellectuelle Substanz aber keine Materie hat, weil sie im Verstehen eins ist mit dem Verständlichen und das Verständliche ewig ist, weil ihr Verlangen auf das Ewige gerichtet ist und nicht vergeblich sein kann [1]). Eben deswegen ist auch das Erkennen der vernünftigen Seele so wie über der Bewegung, so auch über der Zeit [2]). Auch hier greift der Aristotelische Begriff der Energie ein, in einer Weise, welche gegen diese Versuche die vergängliche Welt mit dem Ewigen in Verbindung zu setzen hätte bedenklich machen sollen.

Eben hier ist der Punkt, wo alle Fäden des Systems zusammengeführt werden, wo seine Natur sich enthüllt und nun nicht länger sich verbergen läßt, daß es aus zwei entgegengesetzten Bestrebungen sich bildet, deren Vereinigung nur in lockern Andeutungen gelingen will. Wie die vernünftige Seele des Menschen in die Welt eintritt, wie sie mit dem Körper, dem sie ihrem Wesen nach verbunden sein soll, zu einer Substanz sich vereinigt und dann doch wieder wenigstens auf einige Zeit von ihm sich lossagt [3]), das sind Räthsel, über welche Thomas

1) Ib. II, 55, 1; 10; 12.

2) Ib. II, 55, 11.

3) Dies tritt am stärksten bei den Beweisen für die Auferstehung des Leibes hervor. Ib. IV, 79, 1 p. 479 b. Anima corpori naturaliter unitur, est enim secundum suam essentiam cor-

von Aquino die Überlieferungen der Vorzeit wiederholt, ohne ihrer Lösung auch nur um einen Schritt näher zu treten. Hätte er diese Räthsel etwa ableugnen sollen? Sie drängten sich ihm wie seiner Zeit mit unwiderstehlicher Gewalt auf. In zwei Richtungen suchte diese Zeit sich aufzuklären; die eine hängt am Aristoteles und vertritt die ganze Physik, die ganze Ordnung der Welt; ihren Zusammenhang zu begreifen oder wenigstens im Grundsätze festzuhalten, das ist unsere Aufgabe; die andere stützt sich auf die christlichen Verheißungen; sie verlangt einen Zweck alles Werdens, über welchen hinaus nichts weiter zu suchen ist, wo alles Verlangen aufhört, ein Ewiges, der ruhelosen Zeit Entrücktes [1]). Sollte dieser Zweck aufgegeben werden, um welchen und durch welchen allein alle Ordnung in der Welt ist? Wir müssen es vielmehr dem Thomas zur Ehre anrechnen, daß er die einzig mögliche Lösung aller Räthsel nicht aufgiebt, daß er weder durch die Beschränkungen der Natur, noch durch die Schrecken des Bösen [2]) sich abhalten läßt, alles auf dieses Ziel zu beziehn und die Erreichung des-

poris forma. Est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem, quod est contra naturam, potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore.

1) Ib. III, 2, 1. Oportet igitur, ut omne agens in agendo intendat finem. 2. In omnibus agentibus propter finem hoc esse ultimum finem dicimus, ultra quod agens non quaerit aliud. — — Sed in actione cujuslibet agentis est venire ad aliquid, ultra quod agens non quaerit ultra aliquid, alias enim actiones in infinitum tenderent. 3. Non est igitur possibile, ut actiones in infinitum procedant, oportet igitur esse aliquid, quo habito conatus agentis quiescat.

2) Ib. III, 10.

selben für möglich zu halten. Aber freilich will es ihm nicht gelingen beide Richtungen, beide Wahrheiten, die Wahrheit des Natürlichen, Zeitlichen und Vergänglichen und die Wahrheit des Ewigen mit einander in einen höhern Zusammenhang zu bringen, und er hätte unstreitig besser gethan sich dies einzugestehn, als durch die Reihe seiner scheinbaren Beweise das Räthsel zu verdecken. Dennoch zeugen eben diese Beweise von seinem Bestreben wenigstens einzelne Punkte aufzudecken, wo das Ewige auch in der Zeit sich enthüllt, und wenn wir auch eingestehn müssen, daß er nicht erreicht hat, was bisher keinem Philosophen gelungen ist, die Kraft seiner Gründe genau zu ermessen, so werden wir seine Arbeit noch immer höher anzuschlagen haben, als die Verzagtheit derer, welche die Lösung des Räthsels aufgeben, um mit der allgemeinen Unwissenheit sich zu trösten.

Nur schwieriger wird seine Arbeit dadurch, daß er die Welt trotz ihres Zusammenhanges in zwei Theile zerfallen läßt, wie er ihre Materie in veränderliche und unveränderliche, bewegliche und unbewegliche theilt. Aber dies ist eben die Natur dieser Philosophie, welche, wie so viele andere, den Menschen zum Hauptgegenstande ihrer Untersuchung gemacht hat. Es ist nicht zu verwundern, daß ihr der Zusammenhang der Welt auch nur an einzelnen Punkten sich ergiebt, weil sie nur einen einzelnen Gegenstand mit Vorliebe zur Erforschung sich gewählt hat.

Aber Thomas faßt seine Aufgabe in der That noch beschränkter, indem er den Verstand des Menschen zum Hauptgegenstande seiner Untersuchung macht, den Willen

dagegen als etwas Untergeordnetes ansieht. Denn nach seiner Ansicht besteht die Glückseligkeit des Menschen, sein Zweck, in keinem Werke des Willens [1]). Er läßt sich vom Aristoteles bereden, daß die Lust (delectatio), nach welcher der Wille strebt, nicht das Gute ist, sondern es nur begleitet [2]). Zwar unterscheidet er noch zwischen Absicht und Willen so, daß jene auf den Zweck, dieser auch auf das Mittel sich beziehe [3]); aber dieser Unterscheidung wird doch keine ernstliche Folge gegeben, vielmehr bleibt es dabei, daß der Verstand der herschende Beweger unter allen Kräften der Seele ist und den Zweck aller vernünftigen Bestrebungen in sich enthält [4]). Der Wille dagegen strebt nach dem Gewollten und kann also nicht Ziel sein [5]); als bewegende Ursache dürfte er in gewisser Rücksicht betrachtet werden, indem er nach dem Erkennen als nach dem Gute der vernünftigen Wesen strebt; aber der Zweck beherscht doch zuletzt alles und der ist im Verstande zu suchen [6]). Was jedoch hier dem Willen noch zugestan-

1) Ib. III, 26. Felicitas in actu voluntatis non consistit.

2) Ib. III, 26, 8 p. 224 b.

3) Ib. III, 6 p. 204 b. Intentio enim est ultimi finis, quem quis propter se vult, voluntas autem est etiam ejus, quod quis vult propter aliud.

4) Ib. III, 25, 7. Inter omnes autem hominis partes intellectus invenitur superior motor. — — Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum. Ib. III, 26; IV, 42, 1. Ultima autem hominis salus est, ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione virtutis primae.

5) Ib. III, 26, 2; 5.

6) Ib. III, 26 p. 225 b sq. Voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, inquantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum et sic desideratur a voluntate. — —

den wird, bewegende Ursache zu sein, auch darüber finden sich nur Schwankungen. Thomas ist eben so geneigt dem Verstande die bewegende Kraft in unserer Seele beizulegen, als dem Willen, wärend seine Theorie darauf hätte ausgehn sollen die Einheit beider Ursachen zu ergründen. Den Willen als bewegende Ursache ernstlich zu betrachten, daran hindert ihn die allgemeine Richtung der Aristotelischen Lehre, welche durch viele seiner Theologie angehörige Überlegungen unterstützt wird, die Überzeugung nemlich, daß der Wille durch die Erkenntniß des Guten bestimmt wird und diese vorausgehn muß, damit jener unausbleiblich ihr folge [1]. Dagegen findet sich allerdings auch ein Widerstreben in ihm in dieser Richtung unbedenklich vorwärts zu schreiten, nicht allein wegen der Gefar, welche dadurch der Freiheit des Willens drohen würde, sondern auch wegen der kirchlichen Lehre, welche die Liebe Gottes als das Höchste betrachtet. Zwar setzt sich Thomas zuweilen über diese Bedenklichkeit hinweg [2];

Et iterum voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum, quo agens movere dicitur, intellectus autem voluntatem per modum, quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis; agens autem est posterior in movendo, quam finis, nam agens non movet nisi propter finem, unde apparet intellectum esse simpliciter altiorem voluntate, voluntatem vero intellectu per accidens et secundum quid.

1) L. l. Nam primo et per se intellectus movet voluntatem. — — Nunquam enim voluntas desideraret intelligere, nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. Ib. III, 98 p. 306 a. Cum voluntas esse non possit nisi de aliquo noto.

2) Ib. III, 26, 5 p. 224. Amare etiam non potest esse ultimus finis, amatur enim non solum bonum, quando habetur

aber zuletzt findet er es doch sicherer auch noch im letzten Zwecke eine Thätigkeit des Willens anzunehmen; denn die Liebe Gottes erfülle gleichsam die Erkenntniß Gottes, indem der Mensch durch seinen Willen in dem ruhe, was der Verstand erkannt habe [1]). Man könnte wohl in dieser Entscheidung eine tiefere Ausgleichung der Gegensätze, zwischen welchen Thomas schwankt, zu erkennen glauben, wenn nur nicht sein allgemeiner Begriff vom Menschen dem widerspräche. Denn nur zu entschieden ist seine Überzeugung, daß alle höhere Wesen, welche über das Zeitliche sich erheben, dies nur durch den Verstand haben. Alle andere Thätigkeiten der Dinge beruhn auf dem Begehren und der Wille ist auch nur eine Art des Begehrens; das Begehren aber, wie es allen Dingen, sogar den leblosen gemein ist, ohne Erkenntniß, sogar ohne Sinn [2]), kann nur als eine niedere Thätigkeit der Dinge angesehn werden; es setzt, obgleich die Freiheit nur darin besteht, daß etwas Ursache seiner Thätigkeit ist [3]), doch durchaus keine Freiheit voraus, weil selbst die Thiere in ihrem sinnlichen Begehren ihre Form und Thätigkeit nur

---

sed etiam quando non habetur. — — Aliud est igitur habere bonum, quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere est perfectum.

1) Ib. III, 116, 1. Adhaesio autem, quae est per intellectum, completionem recipit per eam, quae est voluntatis, quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo, quod intellectus apprehendit.

2) Ib. II, 47, 1. Appetitus naturalis, animalis, intellectualis.

3) Ib. II, 48, 2. Liberum est, quod sui causa est. Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo.

von außen empfangen [1]. Zur Freiheit kommt das Begehren erst durch die reflectirende Thätigkeit, welche eben dadurch, daß sie auf sich zurückgeht, sich selbst bestimmt [2]; eine solche reflectirende Thätigkeit kommt nur dem Verstande zu. Es gehört aber überdies zur Freiheit die Wahl und eine Wahl kann nur den Wesen zugeschrieben werden, welche nicht allein wie die Thiere ein Urtheil haben, sondern auch ein Urtheil, welches nicht durch die Natur bestimmt ist, sondern auf das allgemeine Gut geht und zwischen den besondern Gütern dem Willen die Entscheidung oder die Wahl überläßt [3]. Hieraus ergiebt sich also, daß nicht der Wille und das Begehren die höhere Natur des Menschen ausmachen, sondern nur der Verstand, von welchem der Wille abhängt und welcher dem Willen erst die höhere Natur mittheilt, indem er ihn erleuchtet [4]. Weil nun aber der Zweck eines jeden Wesens seine ihm eigenthümliche Thätigkeit ist, durch welche es seine Vollendung gewinnt, so kann auch der Zweck

---

1) Ib. II, 47, 3. Doch wird dies ib. 48, 2 beschränkt.

2) Ib. II, 48, 2. Nulla autem potentia judicans se ipsam ad judicandum movet, nisi super actum suum reflectatur.

3) Ib. II, 48, 5. Quaecunque igitur habent judicium de agendis non determinatum ad unum a natura, necesse est liberi arbitrii esse. Hujusmodi autem sunt omnia intellectualia; intellectus enim non apprehendit hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune, unde, quum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem, in omnibus autem movens et motum oporteat esse proportionata, voluntas substantiae intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune.

4) Ib. III, 26, 1 p. 223 b sq. Voluntas igitur secundum id, quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae, sed solum secundum quod ab intellectu dependet.

jedes verständigen Geschöpfes nur in seiner verständigen Erkenntniß gesucht werden [1]).

Bei dieser einseitigen Richtung muß man selbst die Erwartungen herabstimmen, welche man darauf hegen möchte, daß Thomas wenigstens im Menschen in einem so weiten Kreise als möglich die Verbindung des Zeitlichen mit dem Ewigen nachweisen werde. Zwar ließ es die sittliche Grundlage der kirchlichen Theologie nicht zu, daß er hierbei die Entwicklungen des Willens ganz außer Augen setzte; aber daß wir dadurch zu einer allgemeinen Einsicht in das Verhältniß des Menschen zu Gott gelangen sollten, daran hindert die beschränkte Fassung dieser ganzen Lehre. Die allgemeinen Grundsätze des Thomas sind hierin in der That besser, als die besondern Anwendungen. Er macht den Grundsatz geltend, daß die Wirksamkeit Gottes über alle Geschöpfe doch deren eigene Thätigkeit nicht ausschließe, weil die höhere der niedern Ursache nur die Kraft verleihe zu wirken, sie auch erhalte und zum Werke anführe, wärend die niedere Ursache doch die ihr verliehene Kraft selbst gebrauche [2]). Wir haben diesen Grundsatz schon bei Albert dem Großen gefunden; er ist mit dem ganzen Systeme dieser Männer verwachsen. Wenn man nun aber hiernach erwarten sollte, daß allen

---

1) Ib. III, 25, 2. Propria operatio cujuslibet rei est finis ejus, est enim secunda perfectio ipsius. — — Intelligere autem est propria operatio substantiae intellectualis. Ipsa igitur est finis ejus.

2) Ib. III, 70. Superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti, per quam agit, conservat eam aut etiam applicat ad agendum.

Geschöpfen eine eigene, aus ihnen hervorgehende Wirksamkeit zugeschrieben werde, so haben wir dagegen gesehn, daß die niedern Dinge bis zum Menschen hinan doch nur durch äußere Einwirkungen zu allem bestimmt werden sollen, was ihnen geschieht. Eben so macht Thomas den Satz geltend, daß die Formen der Dinge nicht außer ihnen, sondern in ihnen individualisirt werden in einer dazu eigenthümlich bestimmten Materie [1]), entsprechend jenen Sätzen des Averroes und des Albert, daß die Keime alles Daseins in der Materie liegen. Daß er aber auf diesen Satz doch keinesweges das volle Gewicht legt, welches jene seine Vorgänger ihm zugeschrieben hatten, mag daher rühren, daß er ihn wieder vergessen hat, wenn er die Formen der niedern Dinge als etwas betrachtet, was ihnen nur durch äußere Einwirkungen aufgedrückt wird. Noch einen dritten Grundsatz finden wir von ihm vernachlässigt. Wir sahen, daß er alle Entwicklungen der Vernunft im engsten Zusammenhange mit den niedern Kräften der Seele findet, indem er die Einheit der Seele vertheidigt und daher fordert, daß die höhern Kräfte die Entwicklung der niedrigern voraussetzen, wie der höhere Grad nicht ohne den niedern sein kann. Aber allerdings mochte es schwer halten die vernünftige Seele nur als eine höhere Ausbildung der Pflanzen- und Thierseele zu denken und wir sehen daher, daß er die Untersuchung selbst der thierischen Seele im Einzelnen vernachlässigt.

1) Ib. I, 21, 3. Formae naturales — — individuuntur in propriis naturis. — — Ipsae etiam essentiae vel quidditates generum vel specierum individuuntur secundum materiam singulam hujus vel illius individui.

Was er mit den niedern Formen des Begehrens, der Begehrlichkeit, dem Zorn, welche er aus Platonischer Lehre herübergenommen hat, anfangen solle, scheint er selbst nicht recht gewußt zu haben [1]. Nur sofern sie an der Vernunft Theil haben, d. h. also nur sofern sie etwas anderes sind, als sie selbst, wird ihnen zugestanden, daß sie Tugenden zum Grunde liegen können. Dem entspricht es, daß auch die Kräfte für die sinnliche Erkenntniß nur der natürlichen Gewöhnung zugeschrieben werden, welche keine Tugend gewähre, keinen Werth für sich habe [2]. Bedenken wir, daß auf dem Willen der Übergang aus dem Niedern zum Höhern, die Erhebung zur Vernunft beruht, so werden wir auch diese Vernachlässigung des Niedern darauf zurückführen können, daß der Begriff des Willens von Thomas nicht strenger herbeigezogen wurde.

Wenn wir jedoch billig sein wollen, so werden wir eingestehn müssen, daß ein großer Theil der Mängel, welche wir hier gewahr werden, dem Standpunkte jener Zeit angehört. Dies bemerken wir besonders deutlich, wenn wir auf die Sittenlehre des Thomas eingehn, in welcher der Charakter seines Systems sich stark ausgeprägt hat. Sie ist nach dem Beispiele des Aristoteles und mit den Überlieferungen der Platoniker vermischt wesentlich Tugendlehre. Ähnlich wie die Stoiker sucht Thomas die vier Platonischen Cardinaltugenden mit der größern Menge der Aristotelischen Tugenden zu vereinigen,

---

1) Vergl. F. G. Göttig üb. die phil. und theol. Tugenden d. Thomas v. Aq. in Pelt's theol. Mitarb. 1839. H. 3 S. 15 ff.

2) Summa theol. 1 sec. qu. 56 art. 4 sq.

was denn allerdings mancherlei Schwierigkeiten macht [1]). Man sieht daran die Sorgfalt des Mannes, welche die alten Überlieferungen zu schonen und so viel als möglich für seinen Unterricht zu benutzen sucht. Wenn er mit dem Aristoteles die Mäßigung zwischen den äußersten Richtungen empfielt, so hat er sie auch auszuüben gewußt, indem er selbst in einer sehr verständigen Weise ein mittleres Maß in seinen Vorschriften zu halten strebt. Zwar die mönchische Moral verleugnet sich bei ihm nicht; aber er bringt doch alle die Vorschriften, welche der Enthaltsamkeit des mönchischen Lebens zufallen, nur unter den Begriff der Rathschläge Gottes, welche bezwecken den Menschen so viel als möglich von den Beschäftigungen des gegenwärtigen Lebens abzuziehn, damit er freier zu Gott sich erhebe; nothwendig zu beobachtende Gesetze sind sie nicht; deswegen kann der Mensch, auch ohne sich ihnen zu unterziehen Gerechtigkeit üben und zum Heile gelangen [2]). Die nothwendigen Gesetze dagegen für unsern Willen bestehn allein darin, daß wir Gott und unsern Nächsten lieben; denn Gott ist der Hauptzweck, zu welchem wir geordnet sind [3]); der Mensch aber ist auch von

---

1) Über die Einzelheiten verweise ich auf Göttig's o. a. Abhandlung.

2) C. gent. III, 130. Ad hoc, quod liberius feratur in deum mens hominis, dantur in divina lege consilia, quibus homines ab occupationibus praesentis vitae, quantum possibile est, retrahantur terrenam vitam agentes. Hoc autem non est ita necessarium homini ad justitiam, ut sine eo justitia esse non possit; non enim virtus et justitia tollitur, si homo secundum ordinem et rationem corporalibus et terrenis rebus utatur.

3) Ib. III, 115. Lex divina principaliter ordinat hominem in deum.

Natur ein geselliges Geschöpf, ein natürliches Gesetz also verbindet die Menschen und das göttliche Gesetz soll nur zur Hülfe des natürlichen dienen. Wer jemanden liebt, der muß auch die lieben, welche von jenem geliebt werden; wir sollen also unsere Nächsten lieben, weil sie von Gott geliebt werden [1]). Scharfsinnig unterscheidet Thomas hierbei die Thätigkeiten der Geschöpfe, welche durch eine gewisse natürliche Neigung, durch Instinkt, bestimmt sind und welche durch Gesetz geleitet werden müssen, und läßt uns bemerken, daß jene, sofern sie über das einzelne Individuum hinausgehn, nur die Erhaltung der Art, diese die einzelnen Individuen bezwecken, um hieraus abzuleiten, daß ein Gesetz Gottes hinzukommen müsse zu dem natürlichen Gesetze, damit die Wesen, welche als Individuen ihren Werth haben, wie die Menschen, ihrem Zwecke zugeführt werden [2]). Wir bemerken aber auch hierbei wieder, wie mächtig in Thomas der Gedanke ist, daß nur der Verstand den Geschöpfen ihren bleibenden Werth verleiht und sie über die Bedeutung vergänglicher Mittel erhebt. So wie die Seele der Thiere nicht unsterblich ist, weil sie keinen Verstand hat, so dürfen wir auch die Thiere tödten und zu unserm Nutzen gebrauchen, weil sie keinen Verstand haben und nur zum Zwecke der verständigen Wesen sind. Wenn auch alles der göttlichen Vorsehung untergeordnet ist, so sind doch die verständigen

1) Ib. III, 117, 2. Oportet igitur, ut, sicut aliquis fit dilector dei, ita etiam fiat dilector proximi. 3. Homo — naturaliter animal sociale. 5. Lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis.

2) Ib. III, 113 sq.

Geschöpfe in einer besondern Weise von ihr bedacht, weil sie eigene freie Handlungen und einen Zweck haben, welcher sie mit Gott verbindet [1]). Auf diesen ausschließlichen Werth des Verstandes weist aber noch entschiedener die Unterscheidung hin, welche Thomas mit dem Aristoteles zwischen moralischen und intellectuellen Tugenden macht, denn die erstern werden nur als Mittel, die letztern als Zweck behandelt; jene kommen auch zum Theil den Thieren zu, diese aber allein den Menschen und gewähren ihnen die Glückseligkeit, welche ihrer Natur entspricht [2]).

Alles dies beweist, daß wir den Aufschluß über den Zusammenhang der höhern mit der niedern Welt beim Thomas von Aquino nur in seiner Lehre vom Verstande suchen dürfen. Die Erkenntniß des Verstandes aber richtet sich auf das Allgemeine, Nothwendige und Ewige; die vergänglichen und zufälligen Dinge besonderer Art sind nur Gegenstände der Meinung, nicht der Wissenschaft und können nur insofern begriffen werden, als sie allgemeine und nothwendige Gründe haben [3]). Wir haben daher schon oben bemerkt, daß die Freiheit der Wahl auch nur auf dieser Erkenntniß des Allgemeinen beruht. Hierin liegt auch der wesentliche Unterschied zwischen Verstand

---

1) Ib. II, 82; III, 111 sq.

2) Ib. III, 34, 5.

3) Ib. II, 55, 10. Intelligibile, inquantum est intelligibile, est necessarium et incorruptibile. Necessaria enim perfecte intellectu sunt cognoscibilia, contingentia vero, inquantum hujusmodi, non nisi deficienter; habetur enim de eis non scientia, sed opinio; unde et corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quod sunt incorruptibilia, inquantum scilicet sunt universalia.

und Sinn. Dieser, vom besondern sinnlichen Eindruck abhängig, kann nur das Besondere erkennen, der Verstand dagegen erkennt das Allgemeine [1]). Aus demselben Grunde darf der Verstand nicht mit der Einbildungskraft verwechselt werden [2]). Obwohl der Mensch durch seinen Körper an das Sinnliche gebunden ist und daher in seinem Erkennen auch vom Sinnlichen abhängt, obwohl er aus einem unentwickelten Vermögen heraus, vom möglichen zum wirklichen Verstande sich erheben muß und jener das Subject bildet, durch welches dieser individuell dem einzelnen Menschen angehört, obwohl deswegen das Wesen des menschlichen Verstandes von seinem Sein verschieden ist [3]), kann er doch das Allgemeine, ja das Unendliche denken und wird von keiner Größe des Gegenstandes überwältigt, indem er wenigstens das Vermögen hat über alles sich auszubreiten, wenn er auch in Wirklichkeit immer nur etwas Bestimmtes und Endliches zu fassen im Stande ist [4]).

Es ist unter diesen Sätzen keiner, welcher nicht schon von Albert dem Großen her uns bekannt wäre. Eben so schließt sich Thomas seinem Lehrer auch in allem an, was er über das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern lehrt, und unterscheidet sich dabei von ihm fast nur darin, daß er weniger auf den Platon sich beruft und geflissentlich dessen Meinung bestreitet, um desto genauer an den

---

1) Ib. II, 66, 2.

2) Ib. 67, 2.

3) Ib. II, 75 p. 159 a. Species autem intelligibiles individuantur per suum subjectum, qui est intellectus possibilis.

4) Ib. I, 43, 7; 69, 9 sq.; II, 66, 5.

Aristoteles sich anzuschließen, wie überhaupt seine Weise ist. Im göttlichen Verstande giebt es viele Ideen, wenn auch nicht von einander gesondert; diese sind vor allen einzelnen Dingen, der allgemeine Grund und das künstlerische Vorbild des Einzelnen [1]; die höchste Allgemeinheit ist in Gott und in seinem Verstande; je näher die Intelligenzen ihm stehen, um so allgemeiner sind sie; je entfernter sie ihm sind, um so stärker werden sie zum Besondern contrahirt [2]. In einer ähnlichen Weise ist auch die Materie das Allgemeinste, aber nur dem Vermögen nach; durch die Wirkung einer besondern Ursache wird sie zu einer besondern Form contrahirt und nun erst in Wirklichkeit ein Besonderes, welches aber eine allgemeine Form in sich trägt [3]. Nur in solcher Weise findet sich das Allgemeine in der Welt in besondern Wesen und läßt sich vom Besondern in der Wirklichkeit nicht trennen [4]. Die Intelligenzen, weil sie in beschränkter, zusammengezogener Weise Gott gleichen, tragen auch das Allgemeine in sich und können es daher erkennen. Aber weil der menschliche Verstand in seiner Entwicklung an die Materie geknüpft ist, kann er das Allgemeine nur er-

---

1) Quodl. IV qu. 1 art. 1. p. 284 a sq.

2) C. gent. II, 98 p. 195. Quanto autem aliqua substantia est superior, tanto ejus natura est divinae naturae similior et ideo est minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale, perfectum et bonum.

3) Ib. II, 16, 2. Unaquaeque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem.

4) Ib. I, 65, 1. Universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus.

kennen, nachdem es in der Materie in besonderer Weise sich gezeigt hat, und für ihn ist daher das Allgemeine erst nach dem Besondern [1]. Wir haben daher ein dreifaches Sein des Allgemeinen zu unterscheiden, ein Sein desselben vor den Dingen im göttlichen Verstande, ein Sein desselben in den materiellen Dingen, wo es nur im Besondern ist, und ein Sein desselben in unserm Verstande, wo es erst nach dem Besondern sich findet [2]. Von der Platonischen Ideenlehre will Thomas seine Annahme eines Allgemeinen vor den Dingen nur deswegen unterschieden wissen, weil er die Art- und Gattungsbegriffe der Dinge nicht als etwas für sich Bestehendes ansieht, sondern sie nur in Gottes Verstande ohne wirkliche Trennung von einander setzt, und weil er nicht zugiebt, daß sie unmittelbare Ursachen der Dinge, sondern behauptet, Gott bringe diese nur durch Mittelursachen und besonders vermittelst der Bewegung des Himmels hervor [3]. Dabei erkennt Thomas auch an, daß die Individuen einer Art durch ihre Theilnahme an dieselbe wie ein Individuum sind. Er macht dies besonders in Beziehung auf

1) Summa theol. I qu. 85 art. 3. Cognitio singularium est prior quoad nos, quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva.

2) In sent. II dist. III qu. 3 art. 2.

3) C. gent. III, 24. Formae, quae sunt in materia, venerunt a formis, quae sunt sine materia, et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum, quae sunt in materia, licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium, nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes formas inferiores per motum coeli.

die Menschen geltend, deren sittliche Gemeinschaft er gut zu vertheidigen wußte [1]).

So haben wir denn auch eine Erkenntniß des wahren Seins in den allgemeinen Begriffen, welche unser Verstand denken kann, eine Erkenntniß der künstlerischen Gedanken Gottes, welche die Welt geschaffen haben. Schon früher sind wir auf die Spuren davon gestoßen, daß Thomas mit den übrigen Aristotelikern des Mittelalters bis zu seiner Zeit eine völlige Einheit des Gegenstandes, des Intelligibeln, mit dem Gedanken annahm. Wir werden diese Vereinigung der Wahrheit mit dem menschlichen Verstande, diese Gegenwart des Gedachten in ihm, wohl nicht anders als Anschauung nennen können. Mit Ausschließung aller andern Zwecke, welche nur als Mittel zu diesem höchsten Zwecke sich verhalten, sieht daher auch Thomas in dieser Anschauung der Wahrheit, d. h. Gottes, die äußerste Glückseligkeit des Menschen [2]). Darunter aber versteht er nicht die Erkenntniß der allgemeinen Grundsätze der Wissenschaft, welche diese nur dem Vermögen nach in sich enthalten; vielmehr betrachtet er eine solche Erkenntniß nur als eine verworrene,

---

1) Ib. IV, 52, 1. Nam participatione speciei sunt plures homines velut unus homo, ut Porphyrius dicit. Mit Anwendung auf die Erbsünde.

2) Ib. III, 37. Si igitur ultima felicitas hominis non consistit in exterioribus, quae dicuntur bona fortunae, neque in bonis corporis, neque in bonis animae quantum ad sensitivam partem, neque quantum ad intellectivam secundum actus moralium virtutum, neque secundum intellectuales, quae ad actiones pertinent, scilicet artem et prudentiam, relinquitur, quod ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis.

weil sie in ihre Folgerungen sich noch nicht entwickelt hat und deswegen vielen Irthümern ausgesetzt ist [1]. Auch die Erkenntniß durch den Beweis, wenn sie auch zur Erkenntniß Gottes führen sollte, genügt ihm nicht. Es ist der Mäßigung des Mannes entsprechend, daß er sich dabei wieder erinnert, nur wenige könnten diesen Weg der Erkenntniß gehen, wärend doch alle zur Seligkeit müßten gelangen können, wie wenig er auch vor Irthum sichere, wie viel er zu wünschen und weiter zu erforschen übrig lasse. Der mögliche Verstand kann alles erkennen; die Verschiedenheit des Erkennbaren verhindert nicht, daß alles zugleich von ihm erkannt werde, sein Vermögen soll sich ganz in die Wirklichkeit des Erkennens verwandeln; der Beweis aber kann dies nicht leisten; in ihm kann man vom Bewiesenen immer weiter fortschreiten; es bleibt daher auf diesem Wege immer noch etwas im Vermögen zurück, was sich zur Wirklichkeit noch nicht entwickelt hat. Daher wird so die höchste Glückseligkeit nicht erreicht [2]. Hierbei drängen sich nun auch andere Überlegungen mit ein, welche die Unvollkommenheit des menschlichen Erkennens uns zu Gemüthe führen. Wir werden daran erinnert, daß wir nur durch die Sinne zu unserer Erkenntniß gelangen, und weil diese immer nur unvollkom-

---

1) L. l.; ib. 38.

2) Ib. III, 39, 2. Talis autem cognitio per viam demonstrationis de deo habita remanet adhuc in potentia ad aliquid ulterius de deo cognoscendum vel eadem nobiliori modo. 6. Intellectus autem videtur in potentia ad omnia intelligibilia. — — Duo autem intelligibilia possunt simul in intellectu possibili existere secundum actum primum. — — Ex quo patet, quod tota potentia intellectus possibilis potest reduci simul in actum.

mene Hülfe gewähren, auch nur zu unvollkommener Erkenntniß gelangen können. Nicht einmal zur Erkenntniß reiner Geister oder auch nur der Beweger des Himmels können wir gegenwärtig anders als durch wahrscheinliche Gründe gelangen wegen des natürlichen Zusammenhangs unseres Verstandes mit den Vorstellungen der Einbildungskraft, wie viel weniger werden wir Gott in diesem sinnlichen Leben vollkommen zu erkennen vermögen. Unser Verstand an die Zeit gebunden kann nicht alles zugleich, sondern nur nacheinander erkennen [1]). Nicht einmal sich selbst erkennt unsere Seele durch sich selbst unmittelbar; vielmehr unmittelbar weiß sie von sich nichts weiter, als daß sie ist, aber nicht, was sie ist. Nur vermittelter Weise, wie sie Gott aus seinen Wirkungen erkennt, erkennt sie auch ihr Wesen, ihre Eigenschaften und Kräfte aus ihren Thätigkeiten und durch sich, durch ihre Eigenschaften, auch andere geistige Wesen, indem sie sich zum Maßstabe für alle geistige Wesen macht, welche ihr gleichen [2]). Es geht hieraus hervor, daß wir, so lange sie in den Entwicklungen dieses Lebens ist, die Seele und mithin auch Gott nicht vollkommen erkennen und mithin nicht

---

1) Ib. I, 69 p. 58 a; III, 47.

2) Ib. III, 38; 46. Scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia, quae de substantiis separatis cognoscimus. — — Sicut autem de anima scimus, quia est, per se ipsam, inquantum ejus actus percipimus, quid autem sit, inquirimus ex actibus et objectis per principia scientiarum speculativarum; ita etiam de his, quae sunt in anima, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem, quia sunt, in quantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus.

zur vollkommenen Glückseligkeit gelangen können. Vom Leibe würden wir los sein müssen, durch den Tod oder durch eine Entzückung, wenn wir Gott vollkommen schauen sollten [1]). So wird die vollkommene Anschauung unserer Zukunft vorbehalten, wenn sie nicht eine besondere Gnade Gottes gewähren sollte. In ihr würde jedes natürliche Begehren des Geistes gestillt, jede natürliche Fähigkeit der Seele entwickelt sein; in Gott würden wir die Ursache aller Dinge und mithin auch alle Dinge erkennen [2]), und nicht allein für jetzt, sondern auch für ewig; denn weil weder Gott, noch die vollendete Seele sich verändern kann, wird auch keine Veränderung in dem Schauen Gottes stattfinden können [3]). Hierdurch schneidet Thomas alle die phantastischen Vorstellungen ab, welche im zeitlichen Leben eine Anschauung Gottes angenommen oder von einer solchen Anschauung behauptet hatten, daß sie wieder verloren gehn könnte.

Wenn nun aber hiernach die vollendete Erkenntniß Gottes uns für dieses Leben versagt ist, so geht doch daraus nicht hervor, daß wir nicht im Streben nach der

1) Ib. III, 47 sq.

2) Ib. III, 50; 59, 4. Oportet igitur, quod quilibet videns divinam substantiam in ipsa divina substantia cognoscat omnia, ad quae se extendit sua capacitas naturalis. Capacitas autem naturalis cujuslibet intellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera et species et ordinem rerum. Haec igitur quilibet deum videntium in divina substantia cognoscet. Ib. III, 60.

3) Ib. III, 61; 62, 9. Divina substantia est immutabilis. — — Substantia etiam intellectualis elevatur supra omnem mutationem, quum dei substantiam videt. 10. Quanto aliquid deo est propinquius, qui est omnino immobilis, tanto est minus mutabile.

Weisheit einen Theil der Weisheit und der Seligkeit schon hier besitzen könnten [1]). Ist unsere Erkenntniß von Gott auch nur verworren, so ist sie doch Erkenntniß und sie läßt sich erweitern und entwirren durch die Folgerungen, welche wir aus den Grundsätzen der Wissenschaft ziehen. Sollte nun auf diesem natürlichen Wege in der Entwicklung unserer Gedanken nicht zuletzt das Ziel erreicht werden können? Thomas verwirft diesen Weg keinesweges. Er findet mit dem Aristoteles, daß die höchste Glückseligkeit, welche wir in diesem Leben erreichen können, die speculative Erkenntniß der göttlichen Dinge sei, welche durch Wissenschaft erworben wird [2]). Zwar stimmt er nicht ganz Albert dem Großen bei, wenn dieser für das höchste Mittel zu Gott zu gelangen den Weg der Verähnlichung gehalten hatte; aber eben die Weise, in welcher er von ihm abweicht, beweist nur seine Neigung der Erkenntniß des Verstandes überall den ersten Preis zu geben. Der Weg der Verähnlichung nemlich steht allen Dingen der Welt offen; er findet sich, wie schon bemerkt wurde, in der Wirksamkeit der Dinge nach außen; für die vernünftigen Dinge dagegen ist der Weg der Erkenntniß ihrer höhern Natur gemäß [3]). Aber wie sehr

---

1) Ib. I, 2.

2) Ib. III, 44, 4. Patet ergo, quod opinio Aristotelis fuit, quod ultima felicitas, quam homo in hac vita acquirere potest, sit cognitio de rebus divinis, qualis per scientias speculativas haberi potest.

3) Ib. III, 25, 1. Vicinius autem conjungitur aliquid deo per hoc, quod ad ipsam substantiam ejus aliquo modo pertingit, quod fit, dum aliquid quis cognoscit de divina substantia, quam dum consequitur ejus aliquam similitudinem. 3. Sicut

er ihn auch erheben mag, dennoch findet er ihn ungenügend um uns dem erhabenen Ziele zuzuführen, an welches seine Lehre in vollem Glauben hängt. Nur in mittelbarer Weise verbindet die natürliche Erkenntniß uns mit Gott. Die geschaffenen Dinge, durch welche wir Gott in natürlicher Weise erkennen, sind etwas Wahres, aber nicht die Wahrheit, welche wir zu schauen, mit welcher wir unmittelbar uns zu verbinden begehren [1]. Da jedes verständige Wesen nach der Erkenntniß der Wahrheit in vollem Sinne verlangt, kann auch sein natürliches Begehren nur durch sie beruhigt werden. Da muß der göttliche Verstand unmittelbar eins werden mit dem Verstande des Geschöpfes; er muß das sein, was gesehen wird und wodurch er gesehen wird. Wenn er auch in natürlicher Weise mit keinem Geschaffenen als Form sich verbinden kann, so verbindet er sich mit den verständigen Geschöpfen doch als intelligible Art, ohne Einigung der Natur, nur um das verständige Wesen zu vollenden [2].

---

res intellectu carentes tendunt in deum sicut in finem per viam assimilationis, ita intellectuales substantiae per viam cognitionis. Doch ist dies eine höhere Art der Assimilation. Ib. III, 51 p. 249 a.

1) Ib. III, 50; 51. Divina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata. — — Est enim unumquodque eorum verum, non veritas, sicut et est ens, non autem ipsum esse. — — Visio dei immediata repromittitur nobis.

2) L. l. — ut sic in tali visione divina essentia sit, et quod videtur, et quo videtur. — — Manifestum est igitur, quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum, ut species intelligibilis, qua intelligit. — — Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale. — — Species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum.

Es ist wohl einer Überlegung werth, wie Thomas zu diesem Ergebnisse kommt. Obenan steht der alte Satz, daß die Erkenntniß wie die Natur des Menschen doch nur eine beschränkte sei und daher in natürlicher Weise den unendlichen Verstand Gottes nicht erreichen könne [1]. An diesen Satz schließen sich die übrigen Sätze an, welche nur Ausführungen desselben sind, ihn aber unstreitig sehr verstärken, weil sie auf der ganzen wissenschaftlichen Ansicht des Thomas von der Ordnung der Welt beruhen. Diese Ordnung verlangt verschiedene Grade der Natur; ein jeder von ihnen ist in seinen Schranken festgehalten, und wie das Erkennen dem Sein folgt, so wird auch ein jedes Wesen nur den Grad des Erkennens in natürlichem Wege erreichen können, welcher dem Grade seines Seins entspricht. In natürlicher Weise hängt jedes Wesen nur mit dem nächst höhern Grade des Seins unmittelbar zusammen. So wie ein jedes Ding in der Welt seine besondere Art hat, so dürfen wir ihm auch kein natürliches Erkennen zuschreiben, welches über diese Art hinausginge; denn kein Ding strebt nach einer höhern Form als nach seiner eigenen [2]. Soll daher unser Streben nach Erkenntniß der vollen Wahrheit doch nicht vergeblich sein, so bedarf es einer Eingießung des göttlichen Lichtes; die Natur des geschaffenen Verstandes muß erhöht; es muß ihr etwas zugefügt werden, und kein verständiges Wesen steht auf einer so niedern Stufe, daß es nicht zu diesem

1) Über die Unterschiede zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Verstand s. ib. I, 69 p. 58 a.

2) Ib. III, 23, 1. Nihil enim secundum propriam speciem agens intendit formam altiorem sua forma.

Schauen Gottes erhoben werden könnte. Hier wird nun eine übernatürliche Wirkung Gottes angenommen, welche alle Schranken der Natur durchbricht, weil sie unendlich ist [1].

Man kann sich hierbei der Bemerkung nicht enthalten, daß diese Annahmen sehr wesentliche Grundsätze, welche dem Systeme des Thomas unterbaut worden waren, doch in der That wieder zurücknehmen. Nicht allein, daß früher gelehrt worden war, Gott wirke nicht gegen die Ordnung der Natur, weil dies seinem eigenen Willen, welcher sie gegründet habe, zuwider sein würde; wir haben auch hören müssen, es sei Gott unmöglich die Welt oder irgend etwas in der Welt vollkommen zu machen, weil das Geschöpf als solches nicht vollkommen, nicht unendlich sein könne; nun aber lernen wir eine Wirksamkeit Gottes kennen, welche dennoch aus jeder Ordnung der Natur herausgeht und das Unendliche zu schaffen vermag. Es mag sein, daß Thomas, um jenen Lehren nicht Gewalt anzuthun, es sich auch wieder gefallen läßt, daß der von Gott erleuchtete Verstand der Geschöpfe doch Gott nicht vollkommen erkennen, ihn nicht begreifen werde [2], und hierbei treten auch wieder die Grade der Dinge ein, indem verschiedene Grade der anschaulichen Erkenntniß Gottes angenommen und von den verschiedenen Graden

---

1) Ib. III, 53; 57, 1. Quod autem fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturae diversitatem, cum divina virtus sit infinita.

2) Ib. III, 55, 1. Lumen autem praedictum multum deficit in virtute a claritate divini intellectus cum claritas divini intellectus sit infinita, lumen autem illud finitum, quia recipitur in substantia finita.

der Vorbereitung zum Schauen abhängig gemacht werden. Wenn nur Thomas zu sagen wüßte, wie dies mit der Einfachheit und Untheilbarkeit Gottes, welche dabei festgehalten werden soll[1]), sich vereinigen lasse, oder wie das natürliche Bestreben des Verstandes nach klarer Einsicht sich beruhigen könne bei einem geringern Grade der Klarheit. Überdies aber muß es uns stören, daß Thomas behauptet, jedes Ding strebe nur nach der Vollkommenheit seiner Art, und dennoch vom menschlichen Verstande darthut, daß er nach Erkenntniß einer Wahrheit strebe, welche über die Schranken seiner Art hinausgeht und nur durch einen Zusatz zu seiner Natur erreicht werden kann.

Wenn man auf den letzten Punkt achtet, so ergiebt sich uns eine doppelte Möglichkeit, wie Thomas seine Annahme, daß unser Verstand befriedigt sein wolle, hätte durchführen können, ohne eine übernatürliche Erleuchtung desselben zu Hülfe zu rufen. Entweder konnte er behaupten, der menschliche Geist strebe nur nach der Vollendung seiner Form und also auch nur nach menschlicher Erkenntniß, wie beschränkt sie sein möge, daher werde auch sein Verlangen, seine Sehnsucht durch diese befriedigt werden; oder er konnte unser Verlangen nach vollkommener Erkenntniß Gottes zum Zeugniß aufrufen, daß uns auch eine vollkommene Natur beiwohne, und die Allmacht Gottes zum Beweis, daß eine solche uns ursprünglich habe verliehen werden können. Daß Thomas den ersten Weg

1) Ib. III, 55 fin.; 58, 1. Possibile est autem hujus luminis diversos esse participationis gradus, ita quod unus eo perfectius illustratur, quam alius. Ib. 58, 4.

nicht wählte, können wir nur als ein Zeichen der Tiefe seines wissenschaftlichen Geistes ansehn, welcher sich bewußt war nur in der vollkommenen Erkenntniß Beruhigung finden zu können. Daß er aber auch den zweiten nicht einschlug, dafür fand er unstreitig verschiedene Gründe. Der eine liegt in seiner Anhänglichkeit an die Kirchenlehre, welche ein übernatürliches Erkennen forderte, oder genauer zu reden, in dem Gegensatze, welcher dem Mittelalter eingeprägt war, zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Leben, zwischen Natur und Gnade, gleichsam als wäre nicht alles, was wir gewinnen, Gabe und Gnade Gottes. Es schien ihm Pelagianismus zu behaupten, daß der Mensch oder das verständige Wesen keiner besondern Hülfe Gottes zur Seligkeit bedürfe, daß er durch seinen freien Willen allein, auch ohne Berücksichtigung der Erbsünde, zu Gott gelangen könne [1]). Ein anderer Grund liegt aber auch in der wissenschaftlichen Ansicht, welche Thomas gefaßt hatte, in jener Überzeugung, daß ein jedes Geschöpf, ein jedes Ding dieser Welt nicht allein von Gott abhängig, sondern auch seiner Natur nach beschränkt und unvollkommen sein müsse, daß Arten und Gattungen der Dinge nur Beschränkungen des allgemeinen Seins bezeichneten, daß es verschiedene Grade der Dinge geben müsse und die Einheit der Welt nur in der lückenlosen Verkettung der niedern und höhern Grade bestehe. Merkwürdig ist es nun, wie Thomas dennoch beiden oben ausgeführten Möglichkeiten theilweise nachgiebt. Der letzten Möglichkeit entzieht er sich

---

1) Ib. III, 147 fin.

nicht völlig, indem er das, was unserer Natur durch die Erleuchtung der Gnade zugefügt werden soll, doch nicht als eine neue Schöpfung betrachtet wissen will. Denn die göttliche Vorsehung ist nicht wandelbar; ihrer Ordnung ist alles von Ewigkeit her unterworfen [1]), die Gnade ist daher auch den Menschen, welche sie empfangen sollten, von Anfang her verliehen und sollte sich zugleich mit der Natur vom ersten Menschen auf alle seine Nachkommen fortpflanzen [2]). Es wird also hier das in der Schöpfung Verliehene nur gleichsam getheilt, so daß der eine Theil dem Menschen seiner Natur nach immer anhängen muß, der andere Theil durch seine Schuld verloren gehen kann; die ganze Anlage aber ist doch zur Vollkommenheit, von einem unendlichen Umfange. Es ist unverkennbar, daß wir durch diesen Unterschied aus dem Reiche der Natur in das Reich der Freiheit und der Gnade herübergeführt werden sollen. Auf demselben Wege liegt auch die Nachgiebigkeit des Thomas gegen die andere Möglichkeit. Wir erblicken sie darin, daß er nicht in völliger Übereinstimmung mit seiner Forderung einer unbeschränkten, höchsten Erkenntniß verschiedene Grade der Glückseligkeit im Schauen Gottes annimmt. Auch dies erinnert an das Reich der Freiheit und der Gnade, weil diese Grade, wie wir sahen, von der verschiedenen Ar-

---

1) Ib. III, 98. Nec potest facere aliqua, quae sub ordine providentiae ipsius ab aeterno non fuerunt, eo quod mutabilis esse non potest.

2) Ib. IV, 52. — auxilio gratiae, quod ei fuerat in primo parente collatum ad posteros simul cum natura derivandum.

heit der Menschen und dem ihr gebührenden Lohn abhängig gemacht wurden.

Wir erblicken hierin die unwiderstehliche Gewalt der sittlichen Ansicht der Dinge, welche der Lehre des Thomas zum Grunde lag. Sie durchbricht die Schranken einer zu eng gezogenen Lehre von den natürlichen Dingen. Wir sehen auch, daß sie den Thomas über die Grenzen hinaustreibt, welche ihm seine Meinung von der Abhängigkeit des Willens vom Verstande stecken wollte; das vorherschend theoretische Interesse seiner Lehre muß sich ihr beugen; denn hier tritt doch eine Abhängigkeit des Verstandes vom Willen im letzten Urtheilsspruche hervor. In der That wir finden, daß diese Wendung der Gedanken schon in der ersten Anlage des Systems liegt und nur durch die Gewalt der wissenschaftlichen Vorliebe zurückgedrängt wird. Denn unter den Gründen, welche Thomas für die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung anführte, gedachte auch einer der armen Menschen, welche nicht im Stande sind den philosophischen Weg zur Glückseligkeit einzuschlagen. Auch für sie mußte gesorgt werden; ihr Weg ist der Glaube, dessen auch die Philosophen nicht entbehren können. Hierdurch werden wir der schmalen Spur der Philosophie entrückt. Unstreitig liegt hierin etwas Richtiges; aber Thomas gelangt dazu nur bittweise, und seine Ansicht, daß der Verstand die edelste Kraft der Seele sei, auf welcher der Vorzug der höhern Wesen beruhe, scheint sich sogar dem zu widersetzen, daß es einen andern Weg zu Gott gebe als die wissenschaftliche Entwicklung des Verstandes.

Und doch werden wir erst von dieser Seite in das

eigentlich theologische Gebiet der Untersuchung, in die positiven Lehren der Religion eingeführt. Es tritt aber auch damit zugleich der volle Gegensatz uns entgegen, welcher die hierarchischen Gedanken des Mittelalters bewegte. Wir lernen hier verschiedene Reiche und verschiedene Tugenden des Menschen für diese Reiche unterscheiden. So wie Aristoteles Tugenden des Menschen und Tugenden des Bürgers unterschieden hatte, so findet Thomas mit seinem Lehrer Albert, daß wir auch die Tugenden des Bürgers noch unterscheiden müssen, indem der Mensch nicht allein zum Bürger des irdischen, sondern auch des himmlischen Reiches bestimmt ist [1]. Zu diesem Reiche aber langt seine Natur nicht aus, sondern nur durch göttliche Gnade wird er zu ihm erhoben und die Tugenden, welche für dieses Reich gehören, werden ihm eingegossen [2]. Hierauf beruht der Unterschied zwischen erworbenen und eingegossenen Tugenden, von welchen jene nur den menschlichen Gütern angehören, diese dagegen schlechthin für das höchste Gut des Menschen gehalten werden müssen, weil er durch sie Gott zugeordnet wird [3]. Daher werden diese Tugenden auch die theolo-

---

1) De virt. qu. 1 art. 9 p. 25 b.

2) Ib. p. 26 a. Ad hoc autem, quod homo hujus civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam dei. Nam manifestum est, quod virtutes illae, quae sunt hominis, inquantum est hujus civitatis particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia, unde non causantur ab actibus nostris, sed ex divino munere nobis infunduntur.

3) Ib. p. 27 a. Virtus acquisita non est maximum bonum simpliciter, sed maximum in genere humanorum bonorum, virtus autem infusa est maximum bonum simpliciter, inquantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est deus.

gischen genannt; denn sie haben Gott nicht allein zum Zweck, was von allen weltlichen Dingen gilt, sondern auch zu ihrem unmittelbaren Gegenstande[1]. Die erworbenen, sowohl sittlichen, als intellectuellen Tugenden können auch den Heiden zukommen; aber sie sind auch in dieser Weise ohne die Liebe Gottes und weder vollkommene, noch wahre Tugenden; alles vielmehr, was der Mensch thun kann ohne die niedrigste der theologischen Tugenden, ohne den Glauben, ist nur Sünde[2]. Denn zur wahren Tugend gehört der richtige Wille; dieser besteht aber in seiner Richtung auf den letzten Zweck nach der gebührenden Ordnung und nur der kann seinen Willen nach dem letzten Zwecke richten, welcher von Gott erleuchtet das höchste Gut kennen gelernt hat und nun alles in Beziehung zum höchsten Gute begehrt[3]. Wir sehen hieraus, wie scharf Thomas das übernatürliche Reich der Gnade von dem Reiche der Natur abschneidet. Wenn er auch überall die natürlichen Tugenden als Bedingungen des Heils betrachtet, so sollen sie doch an sich keinen Werth haben, schlechthin nur Vorbereitungen und Mittel sein, welche man nach dem Gebrauche von sich wirft; nicht einmal als Vorstufen, von welchen es einen natürlichen Übergang in das Höhere gäbe, werden sie geachtet, vielmehr der stetige Zusammenhang der Grade, auf welchen diese Philosophie sonst den höchsten Werth legt, ist hier abgebrochen.

Die theologischen Tugenden des Thomas sind die drei

---

1) Ib. art. 12 p. 40 a.
2) Summa theol. I sec. qu. 65 art. 2.
3) Ib. qu. 4 art. 4.

bekannten Affecte, auf welche die christliche Weltanschauung von je her ihre Neigung geworfen hatte, der Glaube, die Hoffnung und die Liebe. Wenn wir nemlich in rechter Weise nach unserm Zwecke zu uns bewegen sollen, so müssen wir ihn kennen und ersehnen; zur Sehnsucht nach dem Zwecke gehört aber theils die Zuversicht, daß er erreichbar sei, weil kein Verständiger nach dem Unerreichbaren strebt, theils die Liebe zu ihm. Die Kenntniß unseres Zweckes gewährt nur der Glaube, weil wir unsern Zweck nicht als gegenwärtig erschauen und daher nur unvollkommen zu erkennen vermögen, die Zuversicht, daß er erreichbar sei, ist die Hoffnung und zu ihr gesellt sich die Liebe Gottes, welche die höchste Tugend unter allen und ohne welche keine Tugend ist [1]. Daß diese Affecte der theologisch gestimmten Seele als Tugenden zu betrachten sind, leitet Thomas daraus ab, daß sie Entwicklungen des Willens sind, in welchen alle Tugend im eigentlichen Sinne des Wortes gegründet ist, weil im eigentlichen Sinne des Wortes nur der Wille auf das Gute sich bezieht [2]. Der Glaube aber ist ein

---

1) De virt. qu. 1 art. 12 p. 40 a. Ad hoc autem, quod moveamur recte in finem, oportet finem esse et cognitum et desideratum. Desiderium autem finis duo exigit, scilicet fiduciam de fine obtinendo, quia nullus sapiens movetur ad id, quod consequi non potest, et amorem finis, quia non desideratur, nisi amatum, et ideo virtutes theologicae sunt tres, scilicet fides, qua deum cognoscimus, spes, qua ipsum nos obtenturos esse speramus, et caritas, qua eum diligimus. Ib. art. 11; c. gent. III, 40, 5; summa theol. I sec. qu. 62 art. 3; 4.

2) De virt. qu. 1 art. 12 p. 39 b. Et quia bonum magis proprie competit parti appetitivae, quam intellectivae, propter hoc nomen virtutis convenientius et magis proprie competit vir-

Werk des Willens, wenn er auch auf eine Erkenntniß des Zweckes gerichtet ist; denn der Wille hat in ihm die Herschaft über den Verstand, indem dieser nicht nothwendigen Gründen weichend, sondern nur weil er will, seine Zustimmung giebt [1]). Eben so ist es der Wille, welcher die Hoffnung in uns bewegt, und sie auf den Zweck unseres Strebens leitet, und welcher die Liebe in uns entzündet zu einer geistigen Vereinigung mit unserm Zweck und gewissermaßen zu einer Verwandlung in ihn [2]). Deswegen findet Thomas auch in den theologischen Tugenden, obgleich sie durch Eingießung uns beiwohnen, noch immer eine Freiheit des menschlichen Willens. Nur mit unserer Zustimmung sind sie in uns [3]). In einem andern Lichte dagegen erscheint dem Thomas der letzte Zweck des

---

tutibus appetitivae partis, quam virtutibus intellectivae, licet virtutes intellectivae sint nobiliores perfectiones, quam virtutes morales. Summa theol. I sec. qu. 56 art. 3; 6.

1) C. gent. III, 40, 1. In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas, intellectus autem assentit, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. Summa theol. I sec. qu. 56 art. 3. Movetur enim intellectus ad assentiendum iis, quae sunt fidei, ex imperio voluntatis; nullus enim credit nisi volens.

2) Summa theol. I sec. qu. 62 not. 3. Est voluntas, quae ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem, sicut in id, quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem, et quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per caritatem.

3) Ib. qu. 55 art. 4 fin. Virtus infusa causatur in nobis a deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Ib. II sec. qu. 23 art. 2 p. 95.b. Unde sequeretur, quod diligere non esset voluntarium, quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet, quod sit actus voluntatis.

Menschen, dessentwegen alle diese theologischen Tugenden sind. Zwar auch er muß in einer Thätigkeit des menschlichen Geistes erreicht und besessen werden, aber nicht in einer Thätigkeit des Willens, sondern des Verstandes. Der Wille strebt nur nach der Lust, welche die Erreichung des Zwecks begleitet, diese aber ist nach dem Aristoteles, wie schon früher erwähnt wurde, nur etwas, was die Anschauung Gottes begleitet, die Anschauung aber, das letzte Ziel der Vernunft, ist ein Act des Verstandes [1]).

Es ist nicht ohne Interesse zu bemerken, wie hier noch einmal eine Anordnung der Gedanken emporkommt, welche wir in einer sehr ähnlichen Gestalt schon in den ältesten Zeiten der christlichen Philosophie gefunden haben. Clemens von Alexandria, wenn er die Stufen bezeichnen will, durch welche wir zu Gott kommen sollen, geht auch von den praktischen Tugenden aus und findet deren Vollendung in der höhern Stufe der Wissenschaft, dann aber läßt er auf die Wissenschaft eine höhere Entwicklung des Willens folgen, die Liebe, welche zuletzt zur höchsten Theorie, zur Erbschaft Gottes führen soll [2]). Einen ganz ähnlichen Weg nimmt Thomas an, indem auch ihn die moralischen Tugenden die erste Stufe bilden, die intellectuellen Tugenden die zweite, erst hierauf treten wir in das Gebiet der eingegossenen Tugenden ein, welche das praktische Moment im Reiche der Gnade vertreten, und zuletzt gelangen wir von demselben vorberei-

1) Ib. qu. 4 art. 2.
2) Vergl. Gesch. der christl. Phil. I S. 463.

tet zur vollkommenen Theorie, der Anschauung Gottes An eine Überlieferung ist dabei nicht zu denken; denn die Verschiedenheit der Ausdrücke und selbst der Gedanken ist dem entgegen. Eine ähnliche Richtung des Geistes, welche bei vorherschendem theoretischen Interesse die Bedeutsamkeit des Praktischen bewahren, welche über das weltliche Erkennen die Würde des religiösen Lebens erheben wollte, führte zu einer ähnlichen Wendung der Gedanken. Wie verschieden ist nun aber dennoch die Stellung, welche Clemens und welche Thomas dem Glauben gab. Jener schloß ihn unmittelbar an die praktische Tugend an, wie sie auch im weltlichen Leben sich entwickelt, dieser leitet ihn aus einer Eingebung Gottes ab, welche die natürlichen Kräfte des Menschen übersteigt. Wir erblicken hier die große Kluft, welche immer weiter zwischen Weltlichem und Geistlichem sich geöffnet hatte.

Erst durch den Glauben tritt nun Thomas in die positiven Lehren des Christenthums ein. Die Art, wie er sich über sie erklärt, beweist die Mäßigung seines Geistes. Die Erkenntniß Gottes ist eine doppelte, zuerst durch die Welt, dann durch übernatürliche Offenbarung; aber jene soll uns den Weg zu dieser bahnen, damit wir allmälig vom Niedern zum Höhern aufsteigen. Auch in der Offenbarung giebt es solche Grade, durch welche der Mensch mehr und mehr vorbereitet wird das Vollkommene zu fassen. Unsere Offenbarung, welche wir durch die heilige Schrift empfangen haben, ist auch nur eine unvollkommene, durch das Gehör, nicht durch das Gesicht, welches der vollkommnere Weg sein würde, nur ein Tropfen des großen Meeres, welches wir einst schauen sollen, nur

in dunkeln Bildern mitgetheilt, welche wir mit Zurückhaltung deuten und gegen die Vorwürfe der Ungläubigen vertheidigen müssen, nicht durch die natürliche Vernunft, sondern nur dadurch, daß wir zeigen, daß sie der natürlichen Vernunft nicht widersprechen [1]). Er unterscheidet den unentwickelten von dem entwickelten Glauben; jener war von jeher derselbe, dieser aber ist allmälig gewachsen durch die Unterscheidung und Zufügung von Glaubensartikeln, welche im unentwickelten Glauben lagen [2]). Aber nicht in gleicher Weise sind alle an den entwickelten Glauben gebunden, auch ein unbewußter Glaube kann den einfältigen Menschen genügen [3]). Nach verschiedenen Zeiten wird auch eine verschiedene Erkenntniß des entwickelten Glaubens von den Menschen verlangt. Zu ihm gehört die Überzeugung von dem Geheimniß der Fleischwerdung und des Leidens Christi, welche in entwickelter Weise vor der Erscheinung und dem Tode Christi nicht vorhanden sein konnte. In einer unentwickelten Weise jedoch konnten auch die Heiden sie haben und ein solcher Glaube konnte ihnen zum Heile gereichen [4]). Auf den Glauben an die Fleischwerdung Christi legt Thomas das größte Gewicht, weil sie das wirksamste Mittel ist den Menschen zur Hoffnung auf Gott zu erhe-

1) C. gent. IV, 1. — ut tamen praesumtio perfecte cognoscendi non adsit. Probanda enim sunt hujusmodi auctoritate sacrae scripturae, non autem ratione naturali, sed tamen ostendendum est, quod rationi naturali non sunt opposita. Cf. ib. III, 40, 3; summa theol. II, sec. qu. 1 art. 5.

2) Summa theol. II sec. qu. 1 art. 7.

3) Ib. qu. 2 art. 6.

4) Ib. qu. 2 art. 7.

ben, indem sie zeigt, daß es nicht unmöglich ist Gott mit dem Menschen zu verbinden. Leicht kann dies für unmöglich gehalten werden und ein solcher Unglaube muß den Menschen zur Verzweiflung bringen [1]). Wir sehen, daß er hierin nicht dabei stehen bleibt von den Artikeln des Glaubens zu zeigen, daß sie der Vernunft nicht widersprechen, sondern daß er auch Beweise für sie beizubringen sucht. Doch geht Thomas nicht so weit die Nothwendigkeit der Punkte, welche der Glaube umfaßt, darthun zu wollen, sondern er begnügt sich die Schicklichkeit (convenientia) der göttlichen Maßregeln, welche für unser Heil getroffen sind, wahrscheinlich zu machen [2]). Unstreitig ist dies in den obersten Grundsätzen seiner Glaubenslehre gegründet. Denn da sie an keine Fortbildung des natürlichen Lebens sich anschließen soll, sondern alles von der eingegossenen Gnade, welche in der Unendlichkeit der göttlichen Allmacht ihre alleinige Stütze finde, abhängig macht, mußten auch die Mittel, welche für die übernatürliche Erkenntniß gebraucht werden, nur als etwas Willkürliches, wenn nicht gar Gleichgültiges angesehn werden. Wir werden diese Richtung, welche in der Glaubenslehre von jetzt an immer stärker sich geltend machte, in noch stärkern Aussagen der spätern Zeit kennen lernen.

Sehr genau hängt hiermit seine Ansicht von der Erbsünde zusammen. Wir werden es nicht tadeln, daß er sie nicht als eine wirkliche Sünde, sondern nur als ein Verderben der menschlichen Natur betrachtet, welche vom

---

1) C. gent. IV, 54, 1; 2.
2) Ib. IV, 50 sqq.

ersten Sünder auf alle Menschen sich fortgepflanzt habe; denn durch die erste Sünde sei eine Zerrüttung der menschlichen und weltlichen Kräfte eingetreten, in welchen die niedern gegen die höhern sich empört hätten, und diese sei nun auch auf die spätern Geschlechter in natürlicher Ordnung übergegangen [1]. Aber es findet sich auch noch eine andere, wie es uns scheint, wesentlich verschiedene Ansicht von der Erbsünde bei ihm, indem er, wie schon früher erwähnt wurde, hauptsächlich darauf Gewicht legt, daß die Gnade, welche dem Menschen ursprünglich von Gott verliehen war, nach der Sünde ihm entzogen worden sei [2]. Er betrachtet daher die Erbsünde auch nur als eine Sache, welche durch Autorität uns bekannt ist oder doch nur daraus erschlossen werden kann, daß wir das Übel dieser Welt nicht allein als natürliche Folge unserer Unvollkommenheit ansehn können, sondern darin eine Strafe erkennen [3]. So wie nun die Gnade als etwas, was unserer Natur nicht angehörte, uns genommen worden ist, so kann sie auch wieder als eine Zugabe uns verliehen werden und deswegen findet Thomas den Irthum der Pelagianer, wie schon erwähnt, nur darin, daß sie leugneten, wir bedürften einer göttlichen Hülfe zur Seligkeit [4]. Wir sehen, daß er auch hierin den Fußstapfen Alberts des Großen folgt.

---

1) Ib. IV, 52, 1; 2. Nec dicuntur peccasse in eo, quasi aliquem actum exercentes, sed inquantum pertinent ad naturam ipsius, quae per peccatum corrupta est.

2) Ib. IV, 52, 5 sqq.

3) Ib. IV, 50; 52.

4) Ib. III, 147.

Es ist begreiflich, warum Thomas über die Hoffnung kürzer ist, als über den Glauben. Sie stützt sich auf diesen, ja der Glaube enthält sie in sich, indem zur Hoffnung die Überzeugung gehört, daß wir die ewige Seligkeit mit göttlicher Hülfe erlangen können, diese Überzeugung aber der Glaube gewährt [1]). Es beziehen sich hierauf die Glaubensartikel, welche das künftige und ewige Leben uns verheißen und in den letzten Hoffnungen des Menschen umschlossen sind. Indem Thomas diese darlegt, faßt er noch einmal die Elemente seiner Lehre zusammen. Weil in der vergänglichen Welt alles nur des Menschen wegen ist, verlangt er auch, daß sobald der Mensch sein Ziel erreicht hat, alles Andere in der vergänglichen Welt sich umgestalte, Entstehen und Vergehen aufhören und daher auch der Himmel, die Ursache des Entstehens und Vergehens, still stehe und die Zeit aufhöre; denn nur durch den Willen seiner Beweger, der nun sein Ziel erreicht hat, wird der Himmel bewegt. Doch soll nur die Weise der Welt sich verändern, ihre Substanz aber bleiben, weil die göttliche Güte ihr ewiges Bestehen verliehen hat [2]).

Die höchste der theologischen Tugenden ist aber die Liebe Gottes. Denn nach ihr streben Glaube und Hoffnung hin; diese werden daher auch einst vergehen, die

---

1) Summa theol. II sec. qu. 17 art. 7. Objectum autem spei est uno modo beatitudo aeterna et alio modo divinum auxilium. — — Et utrumque nobis proponitur per fidem, per quam nobis innotescit, quod ad vitam aeternam possumus pervenire et quod ad hoc paratum nobis est divinum auxilium.

2) C. gent. IV, 97.

Liebe aber wird niemals aufhören. Hoffnung und Glaube berühren gleichsam nur Gott in Beziehung auf das, was aus ihm hervorgeht, indem sie uns zum Wahren und Guten führen; die Liebe dagegen berührt Gott selbst, damit sie in ihm stillstehe [1]. Wie in allen Bewegungen ein Anfang, eine Mitte und ein Ende zu unterscheiden sind, so können wir auch in der Liebe drei Grade unterscheiden, die Liebe der Beginnenden, welche vom Bösen und der sinnlichen Begehrlichkeit sich abwenden, die Liebe der Fortschreitenden, welche im Guten sich stärken, und die Liebe der Vollkommenen, welche in Gott, ihrem Ziele, zu ruhen begehren [2]. Wir können an dieser und an ähnlichen Lehren des Thomas sehen, wie er jener Art der Theologie, welche die Mystiker des vorigen Jahrh. ausgebildet hatten, nicht abgeneigt ist. Auch er legt großes Gewicht auf die Stufen des Aufsteigens zu Gott, so wie seine ganze Philosophie dem Gradunterschiede die größte Bedeutung zuschrieb und in der Entwicklung des vernünftigen Lebens überall das Fortschreiten vom niedern zum höhern Grade zu bewahren suchte. Aber in seinen Bestimmungen dieser Grade, so weit sie dem übersinnlichen Leben angehören, ist Thomas sehr einfach. Man sieht daran, daß jene psychologischen Unterscheidungen, welche die Victoriner verfolgt hatten, bei ihm hinter eine größere Fülle der Wissenschaft sich zurückgezogen

---

1) Summa theol. II sec. qu. 23 art. 6. Fides autem et spes attingunt quidem deum, secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni, sed caritas attingit ipsum deum, ut in ipso sistat, non ex eo aliquid nobis proveniat.

2) Ib. qu. 24 art. 9.

haben. Auch hat er darin einen offenbaren Vorzug vor den Mystikern, daß er die Grade des Aufsteigens nicht als Grade der Anschauung zählt, sondern in dieser nur den letzten Zweck aller Entwicklung erblickt.

Fassen wir nun die Frage in das Auge, was überhaupt das System des Thomas für die philosophischen Bestrebungen des Mittelalters geleistet habe, so können wir nicht unterlassen hierbei ein Doppeltes zu unterscheiden, die Schicklichkeit der Anordnung, welche er in den Zusammenhang der theologischen Lehren brachte, und von der andern Seite die Auffassung und den Gebrauch der philosophischen Grundsätze, welche sein Verfahren leiteten. Wenn wir finden, daß er in jener mit vieler Umsicht, mit großer Mäßigung und Gewandtheit verfuhr, so haben wir dadurch den Grund der weitgreifenden Erfolge bezeichnet, welche seine Lehre gehabt hat. Was aber diese betrifft, so müssen wir gestehn, daß wir die Fortschritte, welche seine Lehre in Vergleich mit der Lehre Albert's des Großen brachte, nicht so hoch anschlagen können, wie es von vielen geschehen ist; wenn er auch die Grundsätze Albert's zum Theil deutlicher und entschiedener entwickelte, so scheint uns doch an einigen Punkten sogar ein Nachlassen des philosophischen Strebens sich kenntlich zu machen.

Unstreitig ist es ein bedeutender Vortheil, welche seine Darstellung vor der Lehre Albert's voraus hat, daß er die Meinung beseitigt, als wären die geschaffenen Dinge in nichts mit Gott vergleichbar, daß er dagegen die Ähnlichkeit aller Dinge mit Gott hervorhebt, weil sie seiner Wirksamkeit in ihrer Wirksamkeit nachahmen. Aber er

entwickelt hierin auch nur einen Gedanken, der zwar bedeutend genug ist, aber seinem Lehrer doch nicht gefehlt hatte; er mäßigt nur einen polemischen Ausdruck desselben, welcher nach der entgegengesetzten Seite der Betrachtung hinwieß; daß er beide Seiten, die Ähnlichkeit und die Unähnlichkeit der Geschöpfe mit ihrem Schöpfer, zu einer sichern Unterscheidung gebracht hätte, wird man nicht sagen können. Mit diesem Vortheil hängt es zusammen, daß er die an das Mystische streifenden Vorstellungen seines Lehrers von dem verähnlichenden Verstande, welcher uns erst mit Gott wahrhaft in geistige Gemeinschaft versetze, dadurch berichtigen konnte, daß er die Gott verähnlichenden Thätigkeiten in allen Geschöpfen fand, dagegen den vernünftigen Geschöpfen es vorbehielt Gott durch Erkenntniß des Verstandes sich zu vereinigen; und doch ist auch hierin nur eine anpassendere Darstellung des Gedankens zu finden, daß im Verstande Erkanntes und Erkennendes sich vereinigen müßten. Wir wollen es jedoch nicht verkennen, daß erst durch diese Wendung der Lehre die Zeit recht entschieden von der Platonischen Ideenlehre sich lossagte, indem nun nicht mehr im Wesen, sondern in der Wirksamkeit der Dinge die Offenbarung des Göttlichen gesucht wird und indem zugleich der Gedanke sich geltend macht, daß die vollkommene Ähnlichkeit der Geschöpfe mit ihrem Schöpfer in ihrer wahrhaft innerlichen Wirksamkeit beruhe, in welcher ihre Thätigkeit auf sie selbst zurückgehend sich selbst bestimmt und in verständiger Weise sich erkennt. Dies ist der Vorzug der geschaffenen Vernunft ihrem Schöpfer gleichend durch sich selbst zu sein. Hierdurch treten allerdings die Gedanken,

welche das System Albert's bewegten, in ein klareres Licht. Und so finden wir den Thomas überhaupt bemüht die Darstellung des theologischen Systems möglichst abzurunden. Sein Scharfsinn dringt dabei in das Einzelste ein und erweitert die Gedanken, welche Albert nur in rohem Entwurf gegeben hatte, zu ausführlichen Untersuchungen. Dies tritt schon in der Anlage seines Systems auf das Deutlichste hervor, wo er die Nothwendigkeit des Glaubens an das letzte Ziel unseres vernünftigen Strebens theils für alle, theils auch für die Philosophen sehr einleuchtend auseinandersetzt und eben dadurch auch den ethischen Charakter seines Systems bezeichnet.

In dieser Beziehung sind auch besonders seine genauern Untersuchungen über das Verhältniß zwischen Verstand und Willen, zwischen Wissenschaft und Tugend zu erwähnen. Es zeigt sich in ihnen unverkennbar das Streben den sittlichen Gehalt der Kirchenlehre, so viel als es das System vermochte, in das Licht zu setzen. Wie Albert die theologischen von den moralischen Tugenden unterscheidend, gelang es ihm nun auch wirklich dem eingegossenen, von der Gnade erleuchteten Willen einen höhern Werth anzuweisen, als der natürlichen Wissenschaft; aber das vorherschende theoretische Interesse gestattete es doch nicht, daß dem sittlichen Leben der höchste Preis zufiel. Das beschauliche Leben muß ihn davontragen. Und wenn daher Thomas auch bemüht war dem Willen einen selbständigen Werth und eine selbständige Wirksamkeit zu behaupten, so erscheint er doch weder in seinen Beweggründen frei, noch in seinen Zwecken unabhängig, sondern wird in beiden durch den Verstand bestimmt, indem

ohne Erkenntniß des Guten kein Wille ist und das höchste Gut nur im schauenden Verstande gewonnen wird.

Auf die Gestaltung seiner Lehre hat nun aber besonders seine Ansicht von der natürlichen Verschiedenheit der Dinge einen entscheidenden Einfluß. Es ist als ein Vortheil seiner Darstellungsweise anzusehn, daß er die Annahmen der Emanationslehre entbehren konnte, um die verschiedenen Grade der Dinge abzuleiten, indem er sie unmittelbar auf den Verstand Gottes zurückführt, welcher nicht allein sich in seiner ganzen Fülle, sondern auch in jeder Weise, in welcher er den geschaffenen Wesen mittheilbar ist, zu erkennen vermöge und welcher durch die Güte seines Willens bewegt sich daher auch in allen Graden denke um alle Grade des Seins seinen Geschöpfen zu verleihen. Es erwächst dem Thomas hieraus, daß ihm die Welt in einem ununterbrochenen Zusammenhange alles Daseins erscheint, ohne daß er genöthigt wäre den unmittelbaren Zusammenhang aller Geschöpfe mit Gott aufzugeben. Auch gelingt es ihm den wechselseitigen Einfluß der Dinge auf einander auf eine schickliche Weise sich zu erklären, indem er nicht allein den Zusammenhang aller Dinge in der Idee Gottes, sondern auch den Gedanken zu Hülfe ruft, daß jedes Geschöpf die Ähnlichkeit mit dem Schöpfer bewahrend auch eine Wirksamkeit auf anderes haben müsse, wie Gott. Aber wir können auch hierin nur die Vorzüge einer abgerundetern Darstellung erblicken; denn auch diese Gedanken lagen in dem Systeme Albert's schon sehr deutlich vorgebildet, und andere Elemente in den allgemeinen Grundsätzen Albert's, welche schon sehr deutlich entwickelt einer weitern Pflege werth

gewesen wären, sehen wir dagegen von Thomas vernachlässigt. Hierzu zählen wir besonders, daß er die Lehre Albert's über die Materie als den Beginn der Form und die Lehre des Averroes über die Verborgenheit der Formen in der Materie bei Seite liegen läßt. Man sieht, daß diese Untersuchungen, welche die natürlichen Grundlagen des sittlichen und religiösen Lebens erforschen sollten, doch alsbald in dieser Zeit wieder zurücktraten. Der Keim dazu lag freilich schon in der Unterscheidung der Materie im eigentlichen und im uneigentlichen Sinne. Durch sie konnte sich die Theologie, welche doch vor allem den geistigen Dingen ihre Aufmerksamkeit zu schenken hatte, von einer strengern Untersuchung des Begriffs der Materie für entbunden halten.

Steht nun aber schon das Geistige nach der Lehre des Thomas in einem entschiedenen Gegensatz gegen das Materielle, so ist es doch noch natürlich und hat dadurch mit dem Materiellen etwas gemein; um wie viel entschiedener wird diesem nun das Übernatürliche entgegentreten! Von der unendlichen Macht Gottes stammend bricht es alle Schranken der Natur. Auch hierin jedoch baut Thomas nur weiter fort, was sein Lehrer schon begonnen hatte. Seine weitläuftigern Ausführungen dieses Gegensatzes geben der Lehre nur ein stärkeres Ansehn; denn die ganze Lehre von den weltlichen Dingen, welche Thomas sich ausgebildet hatte, zielte in der That darauf ab die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Erleuchtung darzuthun, wenn die vernünftigen Wesen ihren Zweck erreichen sollten, vor allen Dingen jene Lehre von den natürlichen Gradunterschieden, welche ein jedes Wesen ver-

hindern müssen in der natürlichen Entwicklung seiner Kräfte den vollen Gehalt des Seins zu gewinnen. Man wird aber überdies auch bemerken können, daß Thomas von Aquino den Umfang der Erkenntnisse, welche auf übernatürlicher Offenbarung beruhn sollen, auf Kosten der natürlichen Erkenntniß und gegen den Sinn seines Lehrers auszudehnen nicht verschmäht. Die Lehre von dem zeitlichen Anfang der Welt, welche Albert auf Platon sich stützend noch für eine Sache der natürlichen Erkenntniß angesehn hatte, erklärt Thomas für einen reinen Artikel des Glaubens. Man sieht hieran, wie der Glaube an die Unfehlbarkeit des Aristoteles in aller natürlichen Erkenntniß sich befestigte, das Ansehn des Platon im Abnehmen war. Dieser Gegensatz zwischen übernatürlicher und natürlicher Erkenntniß weist uns auf die entgegengesetzten Autoritäten hin, welche in dieser Zeit mit einander die wissenschaftliche Untersuchung bewegten. Er diente nur dazu den Streit des Weltlichen und des Geistlichen auch in der Lehre heraustreten zu lassen.

Drittes Kapitel.

Johannes Duns Scotus.

Wie sehr auch die Lehre des Thomas von Aquino durch ihre Mäßigung und Abrundung sich empfal, so konnte sein System doch den Beifall eines denkenden Zeitalters, welches in den Tiefen des Geistes bewegt war, nicht in allen Punkten erwerben. Mehrere seiner Punkte

wurden öffentlich gemisbilligt. Wenn Thomas auch dem Aristoteles nicht unbedingt beigestimmt hatte, so schien er doch dessen Philosophie einen zu großen Einfluß auf die Theologie gestattet zu haben [1]. Es läßt sich bemerken, daß die Grenzen, welche Thomas zwischen der natürlichen Philosophie und der übernatürlichen Theologie gezogen hatte, noch keinesweges genügen wollten, daß der Vorzug, welcher von ihm der Erkenntnißtheorie des Aristoteles vor der Platonischen Ideenlehre gegeben worden war, die entgegengesetzte Vorstellungsweise, welche auf diese sich stützte, nicht zu beseitigen vermochte, und daß seine Lehre vom Verhältnisse des Verstandes zum Willen die ethische Richtung der Kirchenlehre nicht befriedigte. Diese und viele andere Punkte vermochten schon zu seiner Zeit mehrere bedeutende Lehrer gegen sein theologisches System sich zu erklären. Von ihnen führe ich nur den an, welcher mir der bedeutendste unter ihnen gewesen zu sein scheint, den Heinrich Goethals von Gent [2]. Man

---

1) Vergl. die Sätze, welche gegen den Johannes de Montesono zu Paris aufgestellt wurden, hinter den Sentenzen des Lombarden und einige Zusätze dazu b. Launoj. de var. Arist. fort. p. 213 sqq. ed. Elswich.

2) Seine Lehre verdient eine genauere Prüfung, als ich ihr widmen kann. Nur seine Quodlibeta habe ich zu Gesicht bekommen und zur Vergleichung mit Duns Scotus, der ihn häufig bestreitet, zuweilen zugezogen. Merkwürdig ist seine Ideenlehre, welche an die Platonische erinnernd, doch von ihr darin abweicht, daß sie keine natürliche, sondern nur übernatürliche Erkenntniß der Ideen uns zuschreibt, dagegen alles natürliche Erkennen nur für flüssige Vorstellung hält wegen der Veränderlichkeit der Seele und der sinnlichen Gegenstände. S. Joh. Duns Scot. in mag. sent. I dist. III qu. 4, 2 sqq.; Henr. Gand. quodl. V qu. 14. Auch die

kann diese Angriffe gegen die Lehre des Aquinaten als Übergänge zu den viel stärkern Angriffen des Duns Scotus ansehn.

Über das Leben des Johannes Duns Scotus haben wir nur wenige und oft unter einander streitende Angaben. Das Jahr seiner Geburt wird verschieden angegeben. Er soll zu Duns geboren worden sein, an der südlichen Grenze von Schottland, woher seine Beinamen stammen, in einer edlen und reichen Familie, von welcher er für den Krieg erzogen wurde, als zufällig einkehrende Franciscaner seine schnelle Fassungskraft entdeckten und ihn dazu bestimmten, sich den Wissenschaften zu widmen und ihrem Orden sich anzuschließen. Er lehrte zuerst zu Oxford, wo aus seinen Vorlesungen der Commentar zu den Sentenzen hervorging, das berühmteste seiner Werke. Im J. 1301 scheint er nach Paris gekommen zu sein, wo er mit gleichem Beifall wie zu Oxford lehrte, die Würde eines Doctors der Theologie empfing und gegen die Dominicaner die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä vertheidigte. Hier blieb er bis gegen seinen Tod, der ihn zu Cöln ereilte, wohin er im Jahre 1308 zur Bestreitung der Begharden berufen worden war [1]).

Wie sein Leben, so liegen auch seine Werke noch sehr

Freiheit des Willens vertheidigt er gegen den Determinismus des Thomas. lb. I qu. 46 sq.

1) Matth. Veglensis vita Joh. Dunsii in Waldau thes. bio- et bibliogr. Chem. 1792. Wadding's Angaben sind viel verworrener. Auch Dunston in England wird als sein Geburtsort angegeben. Nach einigen soll er 43, nach andern nur 34 J. alt geworden sein. Auch von ihm geht die Sage, daß er in seiner Jugend dumm gewesen, dann plötzlich erleuchtet worden sei.

im Dunkeln [1]. In den Ausgaben, welche wir von ihnen haben, sind die Spuren von Verfälschungen nicht zu verkennen. Wenn die Herausgeber sie zum Theil zu tilgen gesucht haben, so ist das ohne sicheres Princip geschehen, oder wenigstens ohne uns Rechenschaft über ihr Verfahren abzulegen [2]. Seine Schriften sind von ihm selbst ohne Zweifel nicht bis zur Vollendung ausgearbeitet worden. Manches scheint nur aus seinen Vorlesungen geflossen zu sein; über vieles verschiebt er seine Entscheidung und verweist die Zuhörer oder die Leser auf ihr eigenes Nachdenken. Man erkennt in ihm einen arbeitenden Geist, welcher das Ziel seiner Mühen noch in der Ferne erblickt. Seine Arbeit steckt vornehmlich in seinem Systeme der Theologie. Seine Commentare zu Schriften des A. und N. Testaments sind nicht einmal in seine Werke aufgenommen worden; von den Aristotelischen Schriften hat er einiges erklärt, doch werden die meisten Erklärungen zu den physischen Schriften, welche ihm zu-

1) Ich habe seinen ersten Commentar über die Sentenzen gelesen in der Ausgabe des Hugo Cavellus Antv. 1620. 2 voll. fol. Es ist dies das opus Oxoniense; welches dem zweiten Commentar (opus Parisiense) vorgezogen wird. Die Ausgabe seiner Werke von Wadding (Lugd. 1639. 12 voll. fol.) habe ich nur bei flüchtigem Aufenthalt in Bibliotheken einsehn können. Sonst habe ich zur Hand gehabt und hie und da verglichen seine quaestiones quodlibetales (Venet. 1506 fol.), seine Commentare zum Aristoteles de anima (unvollendet nach der Ausg. d. H. Cavellus Lugd. 1625. 4.), zum Porphyrius und zu den logischen Schriften (Ausg. v. Ben. Bencovich. Pap. 1520. 8.)

2) Wadding's Ausgabe wird hierin nicht besser sein, als die Ausgabe des Cavellus. Nach einer flüchtigen Vergleichung zu urtheilen ist in jene diese unverändert übergegangen.

geschrieben worden sind, für unecht gehalten und die Stellung, welche er überhaupt zum Aristoteles annimmt, läßt nicht daran zweifeln, daß diese Art der Untersuchungen ihm doch nur einen untergeordneten Werth haben konnte.

Die Richtung, welche er seiner Wissenschaft gegeben hat, ist durchaus kirchlich. Mit dem Augustinus gesteht er ein, er würde dem Evangelio nicht glauben, als nur weil er der katholischen Kirche glaube [1]. Er vertraut dem heiligen Geiste, welcher die Kirche leitet und wie er in den heiligen Schriftstellern gewirkt hat, so nicht minder in der Kirche fortwirkt. Christus hat den Jüngern nicht alles gesagt, weil sie nicht alles tragen konnten, er hat ihnen den heiligen Geist versprochen; die Apostel haben der Kirche die Überlieferung gegeben nicht allein in ihren Schriften, sondern auch in den Gewohnheiten, welche ihr überkamen; der Glaube aber mußte nicht allein ausgesprochen, sondern auch erklärt werden, so wie es die Zeit verlangte, welche für neue Ketzereien auch neue Erklärung des Glaubens bedurfte [2]. Gott fehlt denen nicht, welche von ganzem Herzen ihr Heil suchen; er erleuchtet sie, wie er so viele schon erleuchtet hat. Mit dem Augustinus beruft sich Duns Scotus auf den Glauben der Welt, welcher das größeste Wunder wäre, wenn er, der ohne Gewalt, durch schwache Werkzeuge gegründet worden ist, auch ohne Wunder hervorgebracht worden wäre [3]. So schließt er mit vollem Ver-

---

1) In sent. prol. qu. 2, 8.
2) Ib. 1 dist. XI qu. 1, 5.
3) Ib. prol. qu. 2, 10; 13.

trauen an die Lehre der katholischen Kirche sich an, welche die Zeugnisse der Heiligen, der Weltgeschichte für sich hat und noch immer durch den heiligen Geist sich bezeugt. Er betrachtet sie als eine Quelle nicht allein der richtigen Lehre, sondern auch des sittlichen Lebens und hält deswegen auch nicht weniger als der Lombarde auf die äußere Zucht, welche sie auflegt und leitet, verstärkt vielmehr nicht selten dessen hierarchische Sätze. Das „zwinge sie einzutreten" möchte er in der strengsten Weise von der weltlichen Macht gehalten wissen. Er würde es nicht tadeln, wenn den Juden ihre Kinder, um sie zu taufen, mit Vorsicht entzogen, ja wenn die Juden selbst durch Drohung und Schrecken vermocht würden das Christenthum anzunehmen, in der Voraussetzung, daß es geschehen könnte ohne dadurch größere Übel herbeizuführen [1]). Er dehnt auch die Schlüsselgewalt des Priesters so aus, daß sie nicht allein auf zeitliche, sondern auch auf ewige Strafen sich erstrecken soll, doch mit dem Zusatze, daß hierbei, so wie in andern Dingen, der Priester nur als Werkzeug Gottes handle, welcher selbst eines bösen Engels sich bedienen könnte um eine gültige Taufe zu vollziehn. Nur in gewöhnlichem Wege sei der Priester das Werkzeug für die Gnadenerweisungen Gottes in der Kirche und zwar zunächst der Bischoff für die Taufe; nur wegen des Bedürfnisses wären solche Verrichtungen auch an andere Priester übergegangen [2]). Wir sehen, daß hier die hierarchischen Begriffe in voller Gewalt heraustreten.

---

1) lb. IV dist. IV qu. 9, 1 sq.
2) lb. IV dist. VI qu. 1, 2 sq.; dist. XIX, 23 sq.

Man bemerkt an diesen Äußerungen auch wohl, daß dem Johannes der gemäßigte Sinn, welchen wir beim Thomas fanden, nicht beiwohnt. Er ist von etwas derberer Art. Feinheit in seinen Unterscheidungen vermissen wir zwar nicht, vielmehr ist er darin vor allen Andern Meister; aber seine Weise ist streng, seine Gedanken schneidend, sein Ausdruck ohne alle Glätte, roh und vernachlässigt. Die Sprache, welche er redet, hat die ganze Schwerfälligkeit, welche man der Scholastik zum Vorwurf gemacht hat, und nur den spätern Zeiten war es vorbehalten sie an Barbarei zu überbieten. Seine Gegner, welche er jedoch selten nennt, behandelt er mit Härte, im Gefül seiner Überlegenheit, die Gegner der katholischen Kirche belegt er mit Schimpfwörtern. Wenn er auch von der Weltanschauung der Arabischen Aristoteliker nicht ganz unabhängig ist [1]), so findet doch der verfluchte Averroes vor ihm keine Gnade [2]).

Bei seiner durchaus kirchlichen Haltung würde es ein Wunder sein, wenn er dem Aristoteles einen unbedingten Glauben schenkte. Wir haben schon gesehen, daß auch die Vorgänger des Duns Scotus keinesweges allen Sätzen des Aristoteles beistimmten. Es ist aber bei den hierüber herschenden Vorurtheilen wohl der Mühe werth etwas genauer anzugeben, wie sehr Duns Scotus das Ansehn des Aristoteles beschränkt. Er thut es in einem viel

---

1) Vergl. über das Weltsystem und den Einfluß der Gestirne sogar auf unsern Willen ib. II dist. XIV qu. 2; 3.

2) Ib. prol. qu. 2, 8. Saraceni vilissimi porci. — — Asini Manichaei. Ib. IV dist. XLIII qu. 2, 5. Ille maledictus Averroes. Ib. 26.

größern Maße als Albert der Große und Thomas und es läßt sich erwarten, daß er die Misbilligung der Aristotelischen Philosophie auch nicht in der schonendsten Weise ausspricht, wenn gleich er den Philosophen mit Schimpfwörtern verschont. Die Beweise der Philosophen überhaupt sind ihm verdächtig. Aristoteles selbst gebraucht verschiedene Grundsätze, von welchen ausgehend er nicht immer über den Zweifel hinauskommt. Oft folgen die Philosophen in ihren Behauptungen nur der Wahrscheinlichkeit. Wie könnte es anders sein, da sie die natürliche Erkenntniß für zureichend halten, aber doch eine wahre Erkenntniß Gottes und eine wahre Seligkeit uns absprechen? [1]. Dies trifft den Hauptunterschied zwischen der heidnischen Philosophie und der christlichen Theologie.

An ihn schließen sich andere Punkte an, in welchen schon Albert und Thomas dem Aristoteles widersprochen hatten, die Ewigkeit der Materie, der Welt, der himmlischen Körper und ihrer Bewegung. Duns Scotus säumt nicht seinen Vorgängern hierin beizustimmen. Er bleibt aber hierbei nicht stehen; auch andere Hauptpunkte der Aristotelischen Lehre werden von ihm angegriffen. So die Unterordnung des Praktischen unter das Theoretische, in welcher Thomas dem Aristoteles gefolgt war, welche Duns Scotus aber daraus ableitet, daß Aristoteles keine Praxis gekannt habe, welche auf das höchste Gut gehe [2]; so die Lehre, daß der Zweck oder das Begehrungswerthe bewege ohne bewegt zu werden, indem er das Metapho-

1) Ib. prol. qu. 1, 3; IV dist. XLIII qu. 2, 16; dist. XLIX qu. 8, 2 sqq.

2) Ib. prol. qu. 4, 42.

rische in dieser Ausdrucksweise hervorhebt [1]); so die Behauptung, daß zur Erkenntniß nothwendig sinnliche Erinnerung gehöre und daß auch den unvernünftigen Thieren eine solche Erinnerung zukomme [2]). Man sieht wohl, daß diese Sätze sehr weitgreifende Folgerungen haben, und es läßt sich erwarten, daß der scharfsinnige Mann, welcher jene Grundsätze angriff, auch die Folgerungen nicht geschont haben wird. Auf das Einzelne weiter einzugehen ist hier nicht der Ort, aber im Allgemeinen wird man im Auge haben müssen, daß Duns Scotus in sehr entschiedener Weise auch einzelne Punkte seiner Abweichungen vom Aristoteles hervorhebt [3]).

Man könnte glauben, je weiter er vom Aristoteles sich entferne, um so enger werde er sich an die hergebrachte Formel der Kirchenlehre anschließen. Wir haben gesehn, wie ihm sein Glaube an die Kirche eins ist mit seinem Glauben an die Weltgeschichte, wie er dem heiligen Geiste vertraut, welcher die Lehrer der Kirche erleuchtet hat und noch immer erleuchtet. Wird man nicht befürchten müssen ihn in einer sklavischen Abhängigkeit von den kirchlichen Autoritäten zu finden? Man würde sich täuschen, wenn man dergleichen erwartete. Als wenn der heilige Geist Sklaven wollte und nicht frei machte. Als wenn Duns Scotus nicht hoffen dürfte, daß er auch ihn erleuchtet habe und erleuchten werde. Der Kirchenlehre will er getreu anhängen; aber er will sie auch fort-

1) Ib. II dist. XXV, 2. Finis non movet nisi metaphorice.

2) Ib. IV dist. XLV qu. 3, besonders nr. 8.

3) Cf. ib. prol. qu. 1, 23; qu. 4, 25; 42; II dist. III qu. 7, 6 sqq.; dist. XIV qu. 1, 4.

bilden. Wenn er dem Glauben sich ergiebt, so ist sein Glaube stark genug, um auch den Zweifel auszuhalten, nur soll der Zweifel nicht siegen [1]. Sein Glaube ist nicht blind; er will untersuchen um auf die Grundsätze des Glaubens zu kommen. Da schrecken ihn selbst die Aussprüche der Heiligen nicht; er stimmt ihnen nicht bei, sobald er etwas in ihnen findet, was den Gründen des Glaubens widerspricht. Eben so frei, wie er die Lehren des Aristoteles angreift, erklärt er sich alsdann auch gegen die Sätze eines Augustinus. Wenn einige Heilige zu sagen scheinen, daß die Erbsünde in der sinnlichen Begierde bestehe, so stimmt er ihnen nicht bei; wenn sie behaupten, die Sünde habe keine wirkende, sondern nur eine mangelnde Ursache, so findet das eben so wenig seine Billigung [2]. Gewiß dieser Scholastiker hat einen kühnen Geist. Von Vorurtheilen läßt er nicht leicht sich bestechen; er ist voller Zweifel, weil er einen festen Grund für alle seine Zweifel hat.

Wenn wir ihm die Absicht zuschreiben die Kirchenlehre weiter zu entwickeln, so geht das unzweideutig aus der ganzen Haltung seiner Lehre hervor, welche gegen die bestehende Auffassung des kirchlichen Glaubens sehr viel einzuwenden hat. Seinen Vorgängern, einem Anselmus, einem Richard von St. Victor, einem Thomas, widerspricht er fast auf jeder Seite und in den wichtigsten Lehrpunkten. Man hat seinen Streit gegen den Thomas be-

1) Ib. III dist. XXXII, 15. Nec fides excludit omnem dubitationem, sed dubitationem vincentem et trahentem in oppositum credibilis.

2) Ib. II dist. XXXII qu. 1, 7; dist. XXXVII qu. 1, 18 sqq.

sonders als eine leere Schulstreitigkeit, aus der Eifersucht der Franciscaner gegen die Dominicaner hervorgegangen, ansehn wollen. Es ist das eine Behauptung ohne Grund, welche nur aus Unkunde der Sachen stammt. Die Verschiedenheiten der Meinung, welche zwischen beiden Lehrern der katholischen Kirche herschen, liegen in den Grundlagen ihrer Systeme und greifen eben deswegen fast durch alle Theile ihrer Lehre hindurch.

Freilich darin stimmen beide überein, daß sie die Theologie zum Zweck aller ihrer Untersuchungen machen und deswegen auch diese Wissenschaft vor allen andern erheben. Sie ist die Wissenschaft alles Erkennbaren, wenn wir sie so denken, wie sie Gott besitzt, weil alles Erkennbare in ihm gegründet ist. Dies ist ihre Würde an sich. Für uns freilich ist sie eine andere, aber nur wegen unserer Beschränktheit [1]. Aber schon darin weicht Duns Scotus von Thomas ab, daß er die Theologie von den übrigen Wissenschaften abzusondern sucht, weil diese ihre Erkenntnisse für sich haben und jene auch den andern Wissenschaften nicht untergeordnet werden dürfe, nicht einmal der Metaphysik, durch welche doch keine der theologischen Seelenstimmungen bewiesen werden könne [2]. Doch dürfen wir dies nicht so verstehen, als wollte Duns Scotus der theologischen Einsicht dadurch etwas entziehen, vielmehr ist er der Meinung, daß die Theologie alles im göttlichen Lichte in einer vollkommnern Weise erblicken könne, als es die einzelnen Wissenschaften aus

1) Ib. prol. qu. 3, 23; 25.
2) Ib. 29.

ihren Grundsätzen zu beweisen im Stande sind [1]). Daher würde die Theologie über die andern Wissenschaften zu urtheilen wohl im Stande sein. Der Philosophie dagegen will Duns Scotus die Entscheidung über theologische Dinge nicht zugestehn, weil sie nur aus Allgemeinem auf Allgemeines schließt, das Besondere aber nicht als Besonderes zu erkennen vermag, weil sie auch alles auf Nothwendigkeit zurückführt. Daraus stammen ihr grobe Irthümer, die Meinungen, daß Gott alles nothwendig verursache, daß die Welt ewig sei und daß übersinnliche Substanzen nicht sündigen könnten [2]). Seine Theologie hat sich ein anderes höheres Ziel gesteckt. Sie hat es mit dem Heile der Seele zu thun, welches ein Besonderes ist und nicht eine Wirkung der Nothwendigkeit, sondern ein Werk der Freiheit. Solche Dinge können nicht aus philosophischen Gründen bewiesen werden. Wenn nun auch hierin Thomas von Aquino dem Duns Scotus noch beistimmen könnte, so tritt doch beider Gegensatz sogleich auf das Entschiedenste darin heraus, daß Duns Scotus gegen den Thomas den praktischen Zweck der Theologie geltend macht. Er thut dies, indem er sich auf die Gestalt der Theologie im Allgemeinen beruft, welche viel mehr lehren müßte, als sie wirklich lehrt, wenn sie dazu wäre die Unwissenheit zu vertreiben, und welche nicht so oft ihre Lehren zu wiederholen brauchte, wenn sie nicht

---

1) Ib. I dist. III qu. 4, 23.

2) Ib. prol. qu. 1, 14; 30. Er bestreitet den Satz, quod in primis principiis includuntur virtualiter omnes conclusiones scibiles, weil aus dem Allgemeinen nur auf Allgemeines geschlossen werden könne.

durch wiederholte Ermahnung auf die Sitten wirken wollte [1]). Der Glaube, auf welchem die Theologie beruht, ist kein speculativer, sondern ein praktischer Act, ein Act des Willens; selbst das Schauen Gottes erscheint dem Duns Scotus in diesem Lichte, weil es ein Genuß ist, welcher von uns begehrt wird [2]). Er kehrt hierin zur Lehrweise Albert's des Großen zurück, indem er die Theologie als eine Medicin der Seele betrachtet und den der Heilung bedürftigen Menschen als den Gegenstand (subjectum) derselben ansieht [3]), befestigt sie aber besonders dadurch, daß er die Lehre des Aristoteles von dem Vorzuge der theoretischen vor der praktischen Vernunft verwirft [4]).

Eben dieser Punkt zeigt, daß seine Absicht weiter geht, als seine Vorgänger hatten gelangen können. Wenn auch Albert die ethische Richtung der Kirchenlehre anerkannt hatte, so war er doch von seinem eigenen theoretischen Bestreben und von dem Ansehn des Aristoteles zu sehr beherscht worden, als daß er ihr ohne Irrung hätte folgen können; Thomas von Aquino hatte hierin noch mehr

1) Ib. prol. qu. 4, 42. Non est autem haec inventa ad fugam ignorantiae, quia multo plura scibilia possent poni vel tradi in tanta quantitate doctrinae, quam hic tradita sunt. Sed haec eadem replicantur frequenter, ut efficacius inducatur auditor ad operationem eorum, quae ibi persuadentur.

2) Ib. 41. Fides non est habitus speculativus, nec credere est actus speculativus, nec visio sequens credere est visio speculativa, sed practica. Nata est enim ista visio conformis fruitioni. Ib. III dist. XXIII, 15.

3) Ib. prol. qu. 3, 2 sqq.

4) Ib. prol. qu. 4, 42.

nachgegeben. Dagegen hebt nun Duns Scotus mit vollem Bewußtsein die sittliche Bedeutung der Theologie hervor. Zwar will er dem Verstande nichts vergeben, weil ohne ihn kein Wille sein kann; aber er hat das volle Leben der Vernunft im Auge und deutet an, daß in ihm beide Momente, Verstand und Wille, eins sind und nur unterschieden werden, ohne daß dadurch ihre Einheit aufgehoben werden sollte [1]), und den Grund dieses Lebens sucht er im Willen, welchen er mit dem Anselmus als den Beweger und Herrn im ganzen Reiche der Seele anerkannt wissen will [2]). Deswegen gesteht er auch im weitern Sinne des Wortes zu, daß ein jedes Erkennen eine Praxis und vom Willen beherscht sei, so wie überhaupt das Begehren das Erkennen hervorlockt und das sinnliche Begehren für Sinn und Einbildungskraft, der Wille für den Verstand das bewegende Princip ist [3]). Auf die Ergründung dieser Sätze wird man sein Augenmerk richten müssen, wenn man die Theologie des Duns Scotus in ihrem rechten Lichte auffassen will.

Es leuchtet ein, welche Vortheile ihm aus dieser Fassung seiner Lehre erwachsen mußten, indem er die Nothwendigkeit der Offenbarung darthun wollte. Wir erinnern uns, wie man diese daraus bewiesen hatte, daß der Zweck unseres Lebens von uns erst erstrebt und gewollt werden müsse und daß er deswegen uns zukünftig sei und also von uns nicht erkannt, sondern nur geglaubt

---

1) Ib. prol. qu. 4, 3; 6; 9; 44.

2) Ib. II dist. XLII qu. 4, 2. Voluntas est motor in toto regno animae et omnia obediunt sibi.

3) Ib. prol. qu. 4, 3 sqq.

und gehofft werden könne. Indem Duns Scotus im Wesentlichen denselben Weg einschlägt, erinnert er hierbei an den Streit der Philosophen gegen die Theologen, welcher darin gegründet sei, daß jene von dem Grundsatze ausgingen, die Natur könne in dem, was nothwendig ist keinen Mangel haben, diese dagegen behaupten müßten, daß wir einer übernatürlichen Hülfe bedürfen, um den uns nothwendigen Zweck zu erreichen [1]). Auf die Seite der letztern sich schlagend verlangt er mit seinen Vorgängern, daß ein jedes erkennende Wesen, welches zum Handeln bestimmt ist, eine Kenntniß seines Zweckes haben müsse und daß dieser Zweck die Seligkeit sei; diese aber im Einzelnen zu erkennen ist auf natürlichem Wege unmöglich, wie die Zweifel und das Schwanken der Philosophen über diesen Punkt beweisen; als ein Zukünftiges können wir sie nicht begreifen, sondern nur an sie glauben [2]). Auch müssen wir die Mittel zu unserm Zweck wissen, um ihn erreichen zu können, und nicht allein dies, sondern, wie Duns Scotus zu den Gründen seiner Vorgänger hinzusetzt, wir müssen zu unserm Zweck auch wissen, daß die uns zu Gebote stehenden Mittel zureichend sind; denn sonst würden wir nicht wirksam, nicht mit voller Zuversicht unsern Zweck verfolgen können; wir würden sonst verzweifeln müssen, welches die Sünde ge-

---

1) Ib. prol. qu. 1, 1. Natura non deficit in necessariis. Ib. 3. Tenent enim philosophi perfectionem naturae et negant perfectionem supernaturalem. Theologi vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionum supernaturalium.

2) Ib. prol. qu. 1, 6 sq.; IV dist. XLIII qu. 2, 32.

gen den heiligen Geist ist. Alle diese nothwendigen Erkenntnisse scheinen ihm nun auf natürlichem Wege nicht erreichbar zu sein; denn aus natürlicher Erkenntniß ergeben sich nur nothwendige Wirkungen Gottes; die Seligkeit aber wird von Gott freiwillig verliehen und die Mittel zu ihrer Erlangung würden nicht ausreichen, wenn Gott sie nicht annähme und zum Verdienst uns anrechnete. Daher bedürfen wir für alle diese Dinge der übernatürlichen Erleuchtung [1].

Unstreitig legt diese Lehre den höchsten Werth auf das übernatürliche Erkennen. Nach ihr würden alle Anstrengungen der vernünftigen Geschöpfe erfolglos sein, wenn nicht die übernatürlichen Gaben Gottes hinzuträten. Nicht wir sind Ursach unserer Seligkeit, sondern Gott. Unser Verdienst gehört dem Wege an, auf welchem wir zu Gott anstreben; wer aber auf dem Wege ist, der kann irren, nur der völlig erfüllte Wille ist sicher; daher können wir durch unsere Thaten die unwandelbare Sicherheit nicht erlangen, welche Bedingung der Seligkeit ist; diese kann nur vom letzten Zwecke, von Gott selbst verliehen werden. Die Belohnung ist immer größer als das Verdienst, wenn auch dies nicht fehlen darf um als Mitursache die Belohnung zu erlangen. Die Freiheit unseres

1) Ib. prol. qu. 1, 8. Beatitudo confertur tanquam praemium pro meritis ejus, quem deus acceptat tanquam dignum tali praemio et per consequens nulla naturali necessitate sequitur ad actus nostros qualescunque, sed contingenter datur a deo actus aliquos in ordine ad ipsum tanquam meritorios accipiente. Hoc autem non est naturaliter scibile, ut videtur, quia in hoc errabant philosophi ponentes omnia, quae sunt a deo immediate, esse ab eo necessario. Ib. II dist. XLIII qu. 1, 5.

Willens kann doch keine absolute Festigkeit im Guten, keine Sicherheit vor der Abwendung zum Bösen gewähren, und wenn wir diese erlangen sollen, so muß sie daher von einer höhern übernatürlichen Ursache abgeleitet werden. Die Handlung ist in unserer Gewalt, aber nicht der Erfolg der Handlung; der steht bei Gott; im Erfolge aber, im Genuß und in der Freude am Guten haben wir den Zweck unseres Lebens zu erblicken, welchen daher Gott allein gewährt. Und nicht allein diese Verleihung des höchsten Gutes setzt eine übernatürliche Mitwirkung Gottes voraus, sondern auch auf dem Wege zu ihm bedürfen wir der beständigen Ermunterung Gottes; wir erfahren sie in der Freude am Guten, durch welche Gott uns erquickt, die uns einen Vorschmack gewährt der Seligkeit und uns nöthig ist, um uns zum Guten heranzuziehn [1].

Wie streng nun aber auch diese Bemerkungen das Übernatürliche als eine Ergänzung unseres Lebens fordern, so werden wir doch nicht übersehn, daß sie auf sehr verständige Weise an die Forderungen und Erfahrungen unserer Sittlichkeit anknüpfen. Und so finden wir überhaupt, daß die Lehre des Duns Scotus vom Übernatürlichen die Grundsätze der Wissenschaft besser im Auge hat als die Lehren seiner Vorgänger. Die wunderbaren Vorstellungen, welche man sonst vom Übernatürlichen gehegt hatte, beseitigt sie meistens mit Glück. Bei allen seinen Hoffnungen auf Gottes Hülfe hält Duns Scotus doch die alte Lehre von

---

1) I dist. XVII qu. 3, 26 sq.; 34. Delectatio quippe est ab objecto, quod attingitur per actum et non tantum ab ipsa potentia agente circa objectum. Ib. II dist. V qu. 1, 3; dist. XX qu. 1, 2; dist. XXIII, 6 sq.

der Mitwirkung des Menschen zu seiner Seligkeit unbedingt fest. Es ist ihm keinem Zweifel unterworfen, daß alle Geschöpfe, auch die Engel, weil ihnen die Seligkeit nicht von Natur beiwohnt, wie sie im Wesen Gottes liegt, sie erst durch ihre eigene Thätigkeit gewinnen können, daß sie deswegen nicht sogleich selig sind, sondern durch einen Anfang, eine Mitte und ein Ende hindurchgehn müssen um die höchste Gnade zu empfangen [1]). An diesen Satz schließt sich ihm aber in folgerichtiger Ableitung die Bestreitung der gewöhnlichen Ansicht von den übernatürlichen Gaben an, wie Thomas dieselbe durch seine Theorie unterstützt hatte, als wenn sie nemlich in der Verleihung einer ganz neuen, die Schranken unserer Natur übersteigenden Kraft beständen. Wenn den Geschöpfen eine solche neue Kraft für das Übernatürliche verliehen werden sollte, so würde dies in der That eine neue Schöpfung sein, welche weder von Seiten Gottes, noch von Seiten der Menschen zugegeben werden könnte. Da der erste Punkt nicht bestritten wurde, wenden sich die Gründe des Duns Scotus auf den zweiten Punkt. Man hatte von einer Erhöhung der menschlichen Natur durch die Gnade gesprochen; aber jede Wirksamkeit des Menschen, auch in den Gaben des heiligen Geistes, auch in den theologischen Tugenden ist eine menschliche Wirksamkeit, nur metaphorische Ausdrücke sind es, wenn man von übermenschlicher und unmenschlicher Tugend re-

---

1) Ib. II dist. V qu. 1, 3. Omnis natura consequitur suam perfectionem per operationem propriam, sed perfectio et finis cujuslibet creaturae rationalis est beatitudo, quae soli deo est naturalis. Ib. 5; qu. 2, 13.

det [1]). Wenn ein göttlicher Beistand zu den Wirksamkeiten des begnadigten Menschen gehört, so ist dies im Laufe aller natürlichen Dinge, weil ohne göttlichen Beistand kein Geschöpf weder wird noch besteht [2]). Die Gnade gehört selbst mit zum Vermögen der Seele, welches ihr von Gott verliehen worden, und das natürliche Streben nach Seligkeit setzt voraus, daß die Seligkeit für uns möglich, daß wir also das Vermögen zu ihr haben [3]). Wenn wir zur Fertigkeit (habitus) des Guten gelangen, so ist dies nur eine weitere Ausbildung des natürlichen Vermögens (potentia habituata), welches daher in allen Entwicklungen des Guten in uns vorausgesetzt werden muß. Daß aber die eingegossene Fertigkeit ohne unser Zuthun, ohne eine wirksame Thätigkeit unseres natürlichen Vermögens das Gute in uns vollenden sollte, würde nichts anderes heißen, als daß die Tugend in uns eingeführt würde, wie das Feuer in ein Stück Holz [4]). So aber ist es nicht nach dem Eingeständnisse aller Theologen, sondern für die Wirksamkeit der übernatürlichen Gnade wird eine Wirksamkeit des Menschen vorausgesetzt, durch welche er die Gnade in sich aufnimmt, und diese Wirksamkeit muß jener empfangenen Gnade verhältnißmäßig sein; weil überall eine Proportion zwischen dem Leidenden und dem Thuenden, zwischen dem Empfangen-

---

1) Ib. III dist. XXXIV, 3. Omnis actus hominis proprie loquendo est humanus.

2) Ib. 5. Deus dedit habitum voluntatis, semper assistit voluntati et habitui ad actus sibi convenientes.

3) Ib. I dist. III qu. 3, 3; II dist. XXVI, 4; 6.

4) Ib. I dist. XVII qu. 2, 4; cf. ib. 8 sqq.

den und dem Empfangenen vorauszusetzen ist [1]. Nur durch ihr Vermögen daher, durch ihre Fassungskraft (capacitas) kann Gott in die höhern Wesen fallen, welche ihn aufnehmen sollen [2]. Zu diesen Gründen setzt Duns Scotus noch hinzu, daß wenn das Vermögen der Geschöpfe erhöht werden müßte, um die göttlichen Gaben zu empfangen, dadurch in der That ein ganz anderes Vermögen gesetzt werden würde. Unser Verstand muß für das göttliche Licht empfänglich sein, wenn er es soll empfangen können; sollte ihm vorher ein anderes Vermögen gegeben werden, so würde er nicht mehr derselbe Verstand sein [3]. So hält Duns Scotus den übertriebenen Vorstellungen von der übernatürlichen Erleuchtung es vor, daß wir die Einerleiheit der Person nicht aufgeben dürfen, damit derselbe natürliche Mensch das wahre Subject der Erleuchtung und Beseligung bleibe [4].

Wenn wir nun das Ergebniß, welches er aus diesen Untersuchungen zieht, mit der Neigung seiner Zeit nach der entgegengesetzten Richtung vergleichen, so werden wir

1) Ib. prol. qu. 1, 34; I dist. III qu. 3, 4; IV dist. XLIX qu. 11, 4. Inter objectum et potentiam non oportet esse aequalitatem, sed quandam proportionem; talia autem, inter quae requiritur sola proportionalitas, possunt esse maxime dissimilia, ut patet de materia et forma, similiter de activo et passivo.

2) Ib. IV dist. XLIX qu. 2, 10. Zu den Steigerungen im Ausdruck des Übernatürlichen gehört es, daß jetzt nicht allein von einer infusio, sondern auch von einem illapsus Gottes in den Menschen gesprochen wurde.

3) Ib. I dist. III qu. 3, 2. Si habitus respicit aliquod objectum, quod non continetur sub primo objecto potentiae, sed excedit, tunc ille habitus non esset habitus illius potentiae, sed faceret eam non esse illam potentiam, sed aliam. Ib. 25.

4) Ib. I dist. XVII qu. 4, 5.

es in der That überraschend finden. Er gesteht zu, daß die übernatürlichen Wirkungen in uns gewissermaßen natürlich sind, inwiefern sie hervorgehn aus unserm natürlichen Vermögen und der Wirksamkeit des Willens, welche dazu ursprünglich bestimmt ist von der göttlichen Wirksamkeit sich anziehen und befestigen zu lassen [1]). Worauf er dringt, das ist freilich einleuchtend genug. Der Mensch, um der Seligkeit theilhaftig zu werden, muß von Natur das Vermögen haben die Seligkeit zu empfangen; seine Beseligung ist daher nur die natürliche Entwicklung dieses Vermögens und es gehört daher auch seine eigene Thätigkeit, die Mitwirkung seines Willens dazu, um diese Vollendung seines Wesens zu gewinnen. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend dringt Duns Scotus bei diesen Untersuchungen auch sehr nachdrücklich darauf, daß auch die Gaben Gottes uns nur allmälig zu Theil werden, indem er dabei den Grundsatz geltend macht, daß derselben Kraft, welcher der niedere Grad der Entwicklung angehöre, auch der höhere und höchste zugeschrieben werden müsse.

Doch würde man sich irren, wollte man hieraus ab-

---

1) Ib. I dist. XVII qu. 3, 34. Actus iste non creatur loquendo proprie de creatione, tum quia respectu ejus concurrit aliqua causa secunda activa, creatio autem est solius agentis primi sine causa secunda, tum quia hic praesupponitur aliquod receptivum ipsius actus, puta voluntas, in creatione autem nihil susceptivum praesupponitur. — — Actus non est proprie supernaturalis, quia, etsi habitus praesuppositus sit a causa supernaturali immediate, tamen iste positus in esse est causa naturalis respectu sui actus et ideo actus, qui producitur per talem habitum, non est proprie supernaturalis.

nehmen, Duns Scotus habe nur scheinbar der Kirchenlehre sich angeschlossen, wenn er von übernatürlichen Gaben sprach; vielmehr geht sein Bestreben nur dahin in dem Acte der Offenbarung und der Beseligung Natürliches und Übernatürliches wahrhaft zu vereinigen, indem er die innerliche Wirksamkeit Gottes im frommen Menschen sich zu erklären sucht [1]. Er unterscheidet zu diesem Zwecke die Art, wie die niedern unvernünftigen und wie die höhern vernünftigen Geschöpfe, jene durch äußere natürliche Dinge in natürlicher Weise, diese durch ein übernatürlich Wirkendes zu ihrer Vollendung bewegt werden. Wenn bei jenen der Act der Vollendung nur eine natürliche Wirkung ist, so ist dagegen die Vollendung der vernünftigen Geschöpfe von der Art, daß keine natürliche Ursache ihr genügen kann; denn sie wollen nicht die Natur, sie wollen Gott erkennen und genießen; nur indem er sie bewegt, an sich zieht und sich verähnlicht, gewinnen sie das, wonach sie streben müssen, indem sie sich leidend zu ihm verhalten [2]. Der Verstand des Menschen

1) Gott ist dem Menschen zwar etwas Äußerliches, sofern dieser nach jenem strebt und von ihm vollendet wird, aber doch nur gewissermaßen äußerlich, indem in der Beseligung eine Vereinigung des Seligen mit Gott vorausgesetzt wird. Ib. IV dist. XLIX qu. 2, 27. Perfectivum extrinsecum vel quasi extrinsecum; quasi dico pro deo, ubi objectum beatificum est idem cum ipso beato.

2) Ib. prol. qu. 1, 33. Superiora ordinantur ad perfectionem majorem passive recipiendam, quam ipsa possint active producere, et per consequens istorum perfectio non potest produci, nisi ab aliquo agente supernaturali. Non sic est de perfectione inferiorum, quorum perfectio ultima potest subesse actioni inferiorum agentium.

es in der That überraschend finden. Er gesteht zu, daß die übernatürlichen Wirkungen in uns gewissermaßen natürlich sind, inwiefern sie hervorgehn aus unserm natürlichen Vermögen und der Wirksamkeit des Willens, welche dazu ursprünglich bestimmt ist von der göttlichen Wirksamkeit sich anziehen und befestigen zu lassen [1]). Worauf er dringt, das ist freilich einleuchtend genug. Der Mensch, um der Seligkeit theilhaftig zu werden, muß von Natur das Vermögen haben die Seligkeit zu empfangen; seine Beseligung ist daher nur die natürliche Entwicklung dieses Vermögens und es gehört daher auch seine eigene Thätigkeit, die Mitwirkung seines Willens dazu, um diese Vollendung seines Wesens zu gewinnen. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend dringt Duns Scotus bei diesen Untersuchungen auch sehr nachdrücklich darauf, daß auch die Gaben Gottes uns nur allmälig zu Theil werden, indem er dabei den Grundsatz geltend macht, daß derselben Kraft, welcher der niedere Grad der Entwicklung angehöre, auch der höhere und höchste zugeschrieben werden müsse.

Doch würde man sich irren, wollte man hieraus ab-

---

1) Ib. I dist. XVII qu. 3, 34. Actus iste non creatur loquendo proprie de creatione, tum quia respectu ejus concurrit aliqua causa secunda activa, creatio autem est solius agentis primi sine causa secunda, tum quia hic praesupponitur aliquod receptivum ipsius actus, puta voluntas, in creatione autem nihil susceptivum praesupponitur. — — Actus non est proprie supernaturalis, quia, etsi habitus praesuppositus sit a causa supernaturali immediate, tamen iste positus in esse est causa naturalis respectu sui actus et ideo actus, qui producitur per talem habitum, non est proprie supernaturalis.

nehmen, Duns Scotus habe nur scheinbar der Kirchenlehre sich angeschlossen, wenn er von übernatürlichen Gaben sprach; vielmehr geht sein Bestreben nur dahin in dem Acte der Offenbarung und der Beseligung Natürliches und Übernatürliches wahrhaft zu vereinigen, indem er die innerliche Wirksamkeit Gottes im frommen Menschen sich zu erklären sucht [1]. Er unterscheidet zu diesem Zwecke die Art, wie die niedern unvernünftigen und wie die höhern vernünftigen Geschöpfe, jene durch äußere natürliche Dinge in natürlicher Weise, diese durch ein übernatürlich Wirkendes zu ihrer Vollendung bewegt werden. Wenn bei jenen der Act der Vollendung nur eine natürliche Wirkung ist, so ist dagegen die Vollendung der vernünftigen Geschöpfe von der Art, daß keine natürliche Ursache ihr genügen kann; denn sie wollen nicht die Natur, sie wollen Gott erkennen und genießen; nur indem er sie bewegt, an sich zieht und sich verähnlicht, gewinnen sie das, wonach sie streben müssen, indem sie sich leidend zu ihm verhalten [2]. Der Verstand des Menschen

---

1) Gott ist dem Menschen zwar etwas Äußerliches, sofern dieser nach jenem strebt und von ihm vollendet wird, aber doch nur gewissermaßen äußerlich, indem in der Beseligung eine Vereinigung des Seligen mit Gott vorausgesetzt wird. Ib. IV dist. XLIX qu. 2, 27. Perfectivum extrinsecum vel quasi extrinsecum; quasi dico pro deo, ubi objectum beatificum est idem cum ipso beato.

2) Ib. prol. qu. 1, 33. Superiora ordinantur ad perfectionem majorem passive recipiendam, quam ipsa possint active producere, et per consequens istorum perfectio non potest produci, nisi ab aliquo agente supernaturali. Non sic est de perfectione inferiorum, quorum perfectio ultima potest subesse actioni inferiorum agentium.

muß erleuchtet werden durch Gott, weil er Gott erkennen will; hierzu ist er verhältnißmäßig gebildet von Gott; hierzu bereiten ihn seine natürlichen Bewegungen vor; damit er aber vollendet werde, muß zuletzt Gott ihn in übernatürlicher Weise erleuchten, weil Gott immer nur als übernatürliche Ursache, welche er ist, wirken kann. Eben so findet es sich auch schon in allen den Entwickelungen des Geistes, welche auf die Vollendung des Verstandes hindeuten und uns einen Vorschmack der Gemeinschaft mit Gott geben. Im Glauben z. B. ist die offenbarte Wahrheit an sich nicht vermögend den Verstand zur Beistimmung zu bewegen; Wirkendes und Leidendes, das Wort und das Vertrauen, welches es erweckt, stehen hier an sich in keinem genügenden Verhältniß zu einander; aber die im Menschen wirkende Kraft Gottes vermag zur Beistimmung zu bewegen; von ihr bewegt zu werden, dazu ist der Verstand verhältnißmäßig gebildet und die so durch Gottes inwohnende Kraft vollzogene Offenbarung ist hiernach in doppelter Weise als eine übernatürliche anzusehn, theils in Beziehung auf das übernatürlich Bewirkende, durch welches allein sie zu Stande kommen kann, theils in Beziehung auf die Form des Geistes, welche allein durch eine übernatürliche Ursache gegeben werden kann [1]. Alle übernatürlichen Wirkungen

1) Ib. 34. — supernaturale, sive intelligas de agente, sive de forma. Cum infers, ergo intellectus est improportionatus ad illud et per aliud proportionatur, dico, quod ex se est in potentia obedientiali ad agens et ita sufficienter proportionatur illi ad hoc, ut ab ipso moveatur. Similiter ex se est capax illius assensus causati a tali agente, etiam est naturaliter capax. Non oportet ergo ipsum per aliud proportionari illi assensui in re-

erscheinen daher dem Duns Scotus als natürliche, sofern sie der Natur der vernünftigen Geschöpfe gemäß sind und sie nur vollenden, als übernatürliche aber, sofern sie allein von Gott, dem übernatürlichen Grunde aller natürlichen Dinge, hervorgebracht werden können, weil er nicht allein Anfang, sondern auch Vollender aller Dinge ist [1].

Man wird die Bedeutsamkeit dieser Unterscheidungen nicht verkennen. Sie dringen in der That mächtig durch das ganze System der Theologie hindurch und beseitigen oder berichtigen jene übertriebenen Vorstellungen vom Übernatürlichen, zu welchen die theologische Richtung in der Wissenschaft schon an sich geneigt ist, welche aber besonders von der Arabischen Philosophie begünstigt worden waren, jene Vorstellungen von dem Eingießen eines neuen Verstandes, von einer Zugabe zu unserer Natur, von der Verleihung eines neuen Vermögens, welches wir empfangen sollen ohne eine Empfänglichkeit dafür zu

---

cipiendo. — — Veritas ista revelata non est sufficienter inclinativa intellectus ad assentiendum sibi et ita est improportionale agens et passum sibi improportionale, sed agens supernaturale est sufficienter inclinativum intellectus ad istam veritatem causando in ipso assensum, quo proportionatur huic veritati. Ib. I dist. XVII qu. 3, 34. Vergl. die Unterscheidung zwischen Gewaltsamem, Natürlichem, Freiem und Übernatürlichem ib. IV dist. XLIII qu. 4, 2 sqq.

1) Ib. IV dist. XLIII qu. 4, 3. Passum — — dicitur naturaliter moveri, quando movetur ab agente naturaliter sibi correspondente, supernaturaliter autem moveri, quando ab agente supra totum ordinem agentis naturaliter proportionato isti. Ib. 5. Si (sc. passum) formam naturaliter sui perfectivam reciperet a tali (sc. supernaturali) agente, adhuc reciperet eam supernaturaliter, non quidem propter habitudinem ad formam, quia sic naturaliter recipit, sed propter habitudinem ad agens.

haben, von einer Erhöhung unseres Geistes, welche alle Schranken der Natur durchbricht. Gegen diese Irthümer beruft Duns Scotus sich darauf, daß wir nichts empfangen können, wozu wir nicht von Natur die Empfänglichkeit haben, und weil wir Gott empfangen sollen, den Unendlichen, auch ein unendliches Vermögen haben müssen, wie denn die vernünftige Seele gewissermaßen als unendlich anzusehn ist, wenn man von ihrer Verbindung mit der Materie abstrahirt [1]. Zwar spricht auch Duns Scotus von einem uns Eingegossenen, von einem Einfallen Gottes in unsere Seele und hält sich streng und aufrichtig an die alten Formeln, daß wir aus dem bloß Natürlichen (ex puris naturalibus) nicht selig werden können, daß der Glaube nicht von unserm Willen allein abhänge; aber nicht nur daß er nicht aufhört uns einzuschärfen, der eingegossene Glaube könne ohne den erworbenen Glauben nicht in's Werk gehn, sondern auch die ursprüngliche und natürliche Empfänglichkeit unserer Seele für alle Gaben des heiligen Geistes hält er unbedingt fest und das Hereinfallen Gottes in unsere Seele bedeutet ihm nichts anderes, als daß die übernatürliche Wirksamkeit Gottes überall vorausgesetzt werden muß für unsern Verstand und für unsern Willen, weil der geschaffene Geist von einem höhern Gegenstande seines Begehrens und seiner Erkenntniß zu empfangen bestimmt ist [2]. So genügt diese Lehre der Liebe zum Übernatürlichen,

1) Ib. I dist. II qu. 7, 40.

2) Ib. III dist. XXIII, 15; 18; dist. XXXIV, 3; IV dist. XLIX qu. 11, 8 sq. Man vergleiche hiermit die Lehre des Isaak von Stella. Gesch. der Phil. VII S. 587.

ohne welche die theologische Richtung sich verflachen würde, findet aber auch das Mittel diese Liebe für die Betrachtung der weltlichen Dinge unschädlich zu machen. Denn von Seiten dieser betrachtet ist das, was wir übernatürlich nennen, nur eine Entwicklung ihres natürlichen Vermögens, übernatürlich aber wird es mit Recht genannt, weil wir in ihm eine Wirkung Gottes erkennen und eine so vollkommene, vollendete Form, daß wir sie von einer natürlichen Ursache nicht ableiten können, sondern darin den übernatürlichen Zweck des Schöpfers erblicken.

Man begreift, daß diese Lehrweise die wesentlichsten Veränderungen in dem ganzen System der Theologie hervorbringen mußte. Es wird unsere Aufgabe sein zu untersuchen, in wie weit Duns Scotus im Stande gewesen eine solche Umgestaltung der Ansichten über das Verhältniß der Welt und besonders der vernünftigen Wesen zu Gott durchzuführen.

Schon bei seinen Untersuchungen über die Beweise für das Sein Gottes zeigen sich seine Abweichungen von seinen Vorgängern. Er scheint zwar im Ganzen denselben Weg einzuschlagen, welchen Albert und Thomas gegangen waren, aber er verfolgt ihn, wie ein Mann, welcher gewohnt ist seinen eigenen Gang zu gehen. Er verwirft die Meinung, daß Gott uns an sich bekannt sei, so daß es keiner Beweise für das Sein desselben bedürfen würde, und findet damit in Zusammenhang auch den ontologischen Beweis des Anselmus unzureichend [1]; nur

---

1) Aus demselben Grunde, welchen Leibnitz geltend machte. Ib. I dist. II qu. 2, 32.

die Beweise von den Mittelursachen, also von der Erfahrung aus genügen ihm, indem ihn dabei die Voraussetzung leitet, daß eine letzte Ursache, ein letzter Zweck und ein höchstes Wesen (eminentissimum, via eminentiae) von uns nothwendig anerkannt werden müsse, damit wir nicht in das Unbestimmte geführt werden, sondern im Gedanken des Unendlichen unsere Ruhe finden [1]. Die Art, wie Duns Scotus jene drei Momente mit einander verknüpft um die Einheit Gottes zu beweisen, ist ganz im Geschmacke des Mittelalters an den verwickeltsten Wendungen. Doch spricht er auch sehr einfach den Grundsatz aus, welcher ihn leitet. Ohne Nothwendigkeit ist keine Vielheit zu setzen. Unser Verstand strebt überall nach der Einheit. Wenn auch in den begründeten Dingen Vielheit ist, so führt der Verstand sie doch nothwendig auf eine Einheit zurück, und es ist daher dem Begriffe des Princips gemäß eins zu sein [2]. Wie sehr aber auch Duns Scotus auf diese seine Kunst im Aufbau der Beweise vertrauen mag, so gesteht er doch ein, daß die philosophischen Beweise zwar genügen die unendliche Macht, aber nicht die Allmacht Gottes zu beweisen. Er unterscheidet nemlich zwischen diesen beiden in der Weise, daß jene einer Ursache zukomme, welche alles bewirke, jedoch

---

1) Ib. I dist. II qu. 2. Eine Übersicht über die ganze Beweisart findet sich hier Nr. 34. Neuerdings hat Baur in s. christlichen Lehre von der Dreieinigkeit II S. 589 ff. den Beweis des D. Sc. ausführlich auseinandergesetzt.

2) Ib. I dist. II qu. 7, 36. Nulla pluralitas ponenda est sine necessitate. Ib. 37. De ratione principii est unitas, licet in principiatis possit esse pluralitas, quia semper reductio est pluralitatis ad unitatem.

nicht nothwendig ohne Mittelursachen, ohne Materie, diese dagegen, die Allmacht, eine Ursache, welche ohne Mittelursachen und ohne Materie alles hervorbringe. Wenn es daher zum Begriffe Gottes gehöre, daß er allmächtig sei, so würde das Sein Gottes auch nicht aus philosophischen Gründen bewiesen werden können, sondern es sei nur ein Glaubensartikel [1]). Wir erkennen hieran die fortschreitende Neigung der Zeit das Gebiet des Glaubens auszudehnen und sehen, wie sie durch die Berufung auf die Aristotelische Philosophie unterstützt wird. Doch wirken beim Duns Scotus noch andere Beweggründe. Mit dem vollen Begriffe Gottes ist ihm auch der Begriff der Trinität verbunden; auch ihn können wir nicht durch unsere natürlichen Beweise gewinnen; denn es findet sich zwar die Spur der Trinität in allen Geschöpfen, aber nur den Gläubigen ist sie erkennbar. Das Bild Gottes ist in uns, aber wir wissen es nicht, sondern haben es nur als einen Gegenstand unseres Glaubens [2]). Wer sollte nicht hierin jenen Grund des Unterschiedes zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntniß wiedererkennen? Die natürlichen Wirkungen treiben uns zwar dazu an ein letztes Princip aller Dinge zu suchen, aber es gehört ein gläubiges Gemüth dazu um in diesen unvollkommenen Wirkungen die Allmacht und Herlichkeit des Schöpfers zu entdecken.

Noch bedeutender werden die Abweichungen des Duns Scotus von seinen Vorgängern in der Lehre von dem,

---

1) Ib. I dist. II qu. 2, 27; dist. XLII, 2 sq.
2) Ib. I dist. I qu. 1, 4; dist. III qu. 9, 9.

was wir Gott beizulegen haben. Womit die frühern Theologen meistens sich begnügt hatten, das Überschwengliche im Begriffe Gottes trotz der Unterscheidung seiner Eigenschaften hervorzuheben, das genügt ihm keinesweges. Zwar erkennt auch er an, daß der Begriff Gottes ein transcendentaler ist, und es ist ein durchgehender Gedanke bei ihm, daß Gott zur Ordnung der Dinge nicht gehöre, nicht in einem Verhältnisse zu einem andern gedacht werden dürfe, weil sonst unser Denken nur in das Unendliche geführt werden würde. Der geschaffene Verstand des Wanderers kann dem Gedanken Gottes nicht adäquat sein, ihn nicht umspannen; diesem Verstande ist Gott unbegreiflich. Auch will Duns Scotus die Kategorien auf Gott im gewöhnlichen Sinne nicht angewendet wissen; von Gott gebraucht haben sie eine Bedeutung, welche vor der gemeinen vorhergeht und durch diese nicht erreicht wird [1]. Aber er begnügt sich nicht damit nur so im Allgemeinen die Unbegreiflichkeit Gottes zu setzen; die Nothwendigkeit, in welcher die Theologie sich findet, über Gott zu reden, seine Eigenschaften zu unterscheiden, treibt ihn dazu an sich eine genauere Rechenschaft über das Transcendentale im Begriffe Gottes zu geben. Hierbei zeugt nun von der Schärfe seines Verstandes die Bemerkung, welche er über unsere Redeweise überhaupt macht. Alle unsere Worte, welche Substanzen bezeichnen, sind nur von Accidenzen hergenommen, welche entweder im Einzelnen oder nach ihrer Gemein-

1) Ib. I dist. VIII qu. 3, 1; dist. XXX qu. 2, 16 sqq.; III dist. XIV qu. 2, 7; quaest. rep. dist. VIII qu. 5 nach Tennemann's Gesch. der Phil. VIII S. 769.

schaft der Substanz eigenthümlich angehören; die Substanz wird dadurch nur unterschieden von andern Substanzen und der Name alsdann als ein unterscheidendes Zeichen gebraucht, welches nicht etwa voraussetzt, daß wir die zum Grunde liegende Substanz kennen, sondern nur daß wir die Accidenzen kennen, welche ihren gemeinschaftlichen Grund in ihr finden. Auf solche Weise können wir auch von Gott bestimmt unterscheidend (distincte) reden, indem wir ihn z. B. als das erste Seiende, welches unendlich und einzig ist, oder in ähnlicher Weise bezeichnen. Es ist dabei keinesweges nöthig, daß der, welcher den Namen beilegt, auch die Substanz kenne, sondern nur die Accidenzen derselben müssen ihm bekannt sein, so wie jemand einen Buchstaben bezeichnen kann, welcher äußere Kennzeichen desselben weiß, ohne seine Bedeutung in der Sprache zu verstehn [1]). Hiervon ausgehend sucht nun Duns Scotus darzuthun, daß wir Eigenschaften und Merkmale Gottes anzugeben im Stande sind, wenn wir auch sein Wesen nicht begreifen können. Gegen die, welche behaupteten, wir könnten Gott nur in verneinender Weise bezeichnen, gebraucht er den Satz, daß die Verneinung nur durch die Bejahung erkannt werde [2]); ebenso verwirft er die Annahme, daß wir Gott nur durch Analogien erklären könnten, weil eine jede Analogie voraussetze, daß wir den Gegenstand, welchen wir durch Vergleichung deutlich machen wollen, schon an sich erkannt haben [3]). Seine Hauptstütze aber ist der Satz, daß der

1) In sent. I dist. XXII qu. 1, 2 sqq.; qu. 2, 2 sqq.
2) Ib. I dist. III qu. 2, 1.
3) Ib. 5 sqq.

Begriff des Seienden Gott in derselben Bedeutung beigelegt werde, in welcher er den Geschöpfen zukomme; denn das Seiende bezeichne weder das Geschaffene, noch das Ungeschaffene, sondern beides [1]. Könnten wir Gott nicht im wahren Sinne ein Seiendes nennen, so würde man mit Recht fragen müssen, wo die Wahrheit bleibe; ob sie aufhörte zu dem Seienden zu gehören [2]. Seinen Beweisen liegt der Gedanke zum Grunde, daß wenn Gott nicht das Seiende wäre in demselben Sinne, in welchem die Geschöpfe, so müßten wir behaupten, entweder Gott oder die Geschöpfe wären nicht im eigentlichen Sinne. Dabei aber bestreitet Duns Scotus die Meinung, daß der Begriff des Seienden die höchste Gattung bezeichne, welche durch ihre Unterschiede bestimmt verschiedene Arten des Seienden gebe. Denn der Begriff Gottes falle nicht unter die Kategorien, also auch nicht unter die Kategorie der Substanz, welche in verschiedene Arten getheilt werden könne; er habe keine Accidenzen und werde durch keinen Unterschied contrahirt. Wollte man das Seiende als Gattung setzen, welche in das Endliche und das Unendliche eingetheilt werden könnte, so würde man in den Widerspruch verfallen, daß man das Unendliche als etwas durch das Endliche Begrenztes setzte. Gott ist vielmehr das schlechthin Einfache (simpliciter simplex), welches nicht aus Gattung und Art zusammengesetzt sein kann [3].

---

1) Ib. 6 sqq.; noch weitläuftiger ib. I dist. VIII qu. 3, besonders nr. 11. Conceptus entis non est formaliter conceptus creati nec increati.

2) Ib. I dist. VIII qu. 3, 13.

3) Ib. I dist. VIII qu. 3, 16 sqq. Nihil dicitur de deo for-

Hierauf beruht aber auch dem Duns Scotus der wahre Sinn der göttlichen Transcendenz. Es ist die schlechthinnige Einfachheit Gottes, die Unanwendbarkeit der Gattung und des Unterschiedes auf seinen Begriff, was jede reale Definition Gottes verbietet und ihn unbegreiflich macht [1]. Gelegentlich fügt er noch ein anderes Merkmal hinzu, durch welches der Begriff Gottes von andern Begriffen sich unterscheide, daß es nemlich kein ihm entsprechendes Bild der Einbildungskraft gebe [2].

Unstreitig ist dieser Punkt für die ganze Theologie von der größten Wichtigkeit. Man wird ihn bei allen Untersuchungen des Duns Scotus nicht aus den Augen lassen dürfen. Das Überschwengliche im Begriffe Gottes kommt bei allen einzelnen Punkten in Anregung, bei der Vielheit, dem Werden und dem Zufälligen, welche er in Beziehung auf Gott zu denken sich gedrungen fühlt; aber nicht minder die Beschränkung, welche er dem Gedanken des Transcendentalen giebt. Aus seiner Lehre, daß Gott im wahren Sinne des Wortes ein Seiendes sei, zieht er die wichtige Folgerung, daß auch der Satz des Widerspruches auf ihn angewendet werden dürfe. Er gelte nicht allein vom Sinnlichen, sondern auch vom Übersinnlichen. Wenn auch Gott unter keine Kategorie fällt, so behauptet er doch

maliter, quod est limitatum, quicquid autem est alicujus generis, quomodocunque sit illius generis, est necessario limitatum. Cf. ib. I dist. III qu. 3, 27; IV dist. I qu. 2, 3, wo das simpliciter simplex vom simplex unterschieden wird.

1) Ib. IV dist. 2 qu. 2, 3.

2) Ib. I dist. VIII qu. 3, 13. Iste conceptus non habet phantasmata sibi correspondentia.

für ihn seine Geltung, weil er für alles Seiende gilt[1]). Um so wichtiger erscheint uns diese Folgerung, je größer die Autorität des Dionysius Areopagita auch beim Duns Scotus ist.

Zuerst machen sich diese Grundsätze bei der Untersuchung über die Vielheit in Beziehung auf Gott geltend. Trotz der schlechthinnigen Einfachheit Gottes nemlich sieht Duns Scotus sich genöthigt ihm auch eine Vielheit in einem gewissen Sinne beizulegen. Er thut es mit einer gewissen Scheu, nicht ohne Bedenklichkeit[2]); aber er sieht sich dazu gezwungen und ermuthigt sich in diesem Unternehmen durch das Beispiel der Seele, welche ohne ihre Einheit zu verlieren vielen Theilen der Materie ihre Form giebt. Zwar sei dies insofern eine Unvollkommenheit, als die Seele dabei von der Materie abhängig sei; aber man könne von dieser Unvollkommenheit absehn und es würde alsdann immer noch die Möglichkeit übrig bleiben eine Vielheit mit einer vollkommenen Einheit zu verbinden[3]). Hierdurch bahnt er sich den Weg seine Trinitätslehre ohne Zulassung eines Widerspruchs durchzuführen. Aber nicht allein diese Lehre, sondern auch, was mit ihr in damaliger Zeit nothwendig verbunden ist, die realen Unterschiede unter den Eigenschaften Gottes[4]), indem die Trinität nach dem Augustinus auf Gedächtniß, Verstand und

---

1) Ib. prol. qu. 1, 29; IV dist. XLIII qu. 1, 10. Auch für die Trinitätslehre wird er geltend gemacht. Ib. I dist. II qu. 4, 2.

2) Ib. dist. II qu. 7, 41. Et dico sine assertione et praejudicio sententiae melioris etc.

3) Ib. 40.

4) Ib. I dist. VIII qu. 4, 17.

Willen Gottes zurückgeführt wird [1]), und nicht minder die Vielheit der Geschöpfe, denen eine Vielheit in den Ideen Gottes entsprechen muß [2]), alles dies zwingt den Duns Scotus eine Vielheit in Gott zuzugeben. Es hängen aber diese Punkte genau zusammen. Duns Scotus unterscheidet hierbei, um die Schwierigkeit, welche es macht, in Gott eine Vielheit zu setzen, recht deutlich zu bezeichnen, einen kleinern und einen größern Unterschied in Gott, den kleinern im Grunde seines Wesens, welcher uns verborgen ist, und den größern in der Entfaltung seiner Eigenschaften, der Personen in ihm, wie seiner schöpferischen Thätigkeit, von welchem wir ausgehn müssen, um jenen zu erkennen [3]). Er hält sich auch hierin an den Grundsatz, daß wir die Ursachen nur aus den Wirkungen, Gott nur aus den Geschöpfen erkennen, indem er mit Recht darauf dringt, daß schon im Grunde der Unterschied sein müsse, welcher im Begründeten sich finde, und daß er also auch nicht bloß im Verstande sein könne [4]). Auf diesem Wege dringt er nun zunächst darauf, daß wir eine doppelte Schöpfung und einen doppelten Grund für diese Schöpfung in Gott anzuerkennen haben, indem die Natur auf den Verstand, die Vernunft auf den Willen Gottes verweise, fordert aber alsdann auch, daß wir im Begriffe Gottes sein Sein für sich un-

1) Ib. I dist. II qu. 7, 2.

2) Ib. 43.

3) L. l. Dico, quod tam in rebus, quam in intellectu differentia major manifesta est et ex illa frequenter concluditur differentia minor, quae est immanifesta, sicut ex differentia creaturarum concluditur differentia idearum in intellectu divino.

4) Ib. 41.

terscheiden von seinem Sein in Beziehung auf anderes, d. h. von seinem Sein, sofern er Grund der Geschöpfe ist. In diesem Sein Gottes für sich findet er alsdann auch die Einheit der beiden Punkte, welche er in der Beziehung Gottes auf die Geschöpfe unterschieden hatte; denn das Sich-Wollen und das Sich-Erkennen Gottes sind eins mit seiner Natur [1]. Man wird bemerken können, daß in dieser Lehre das ursprüngliche Verständniß der Trinitätslehre auf einem neuen Wege wieder durchbricht.

Die Mannigfaltigkeit der Dinge in der Welt, von welcher diese Lehrweise ausgeht, ist aber auch eine zeitliche, dem Werden unterworfen und zufällig. Von dieser Seite ausgehend bildet sich nun die Lehre des Duns Scotus in einem noch entschiedenern Gegensatz gegen seine Vorgänger aus. Die Zufälligkeit der weltlichen Dinge ist ihm eine nicht zu bezweifelnde Voraussetzung, in welcher ihn die Lehre des Aristoteles bestätigt. Sie könnten anders sein, als sie sind. Wer das leugnen wollte, den könnte man nur wie einen Menschen behandeln, der die Grundsätze der Wissenschaft bestritte. Man müßte ihn martern, damit er eingestände, es wäre möglich, daß er nicht gemartert würde [2]. Dadurch soll jedoch die bedingte Nothwendigkeit der weltlichen Dinge nicht geleugnet werden;

1) Ib. 18; 21; 45. Non est autem formaliter eadem entitas ad se et non ad se. Cf. ib. I dist. II qu. 2, 22.

2) Ib. I dist. XXXIX, 13. Qui negant aliquod ens contingens, exponendi sunt tormentis, quousque concedant, quod possibile est eos non torqueri. Mit Berufung auf eine Stelle des Avicenna.

denn sie haben ihre Ursachen in Gott und können unter Voraussetzung dieser Ursachen nicht anders sein, als sie sind; aber an sich können sie anders sein [1]). Aus der Zufälligkeit der weltlichen Dinge folgt nun auch, daß sie einer zufälligen Ursache ihren Ursprung verdanken, weil aus Nothwendigem nur Nothwendiges hervorgeht, Zufälliges dagegen nur auf eine zufällige Weise bewirkt werden kann [2]). Deswegen muß in Gott eine zufällig wirkende Ursache angenommen werden, weil von der ersten Ursache alles abhängt, und wenn sie nothwendig verursachte, alles nothwendig sein würde. Die zufällig wirkende Ursache in Gott ist aber nicht sein Verstand, denn der Verstand wirkt nothwendig, weil er eine natürliche und keine frei wirkende Kraft ist [3]). Nur der Wille wirkt nicht mit Nothwendigkeit, sondern frei, und wir müssen daher annehmen, daß Gott durch seinen Willen die zufälligen Dinge hervorgebracht hat [4]).

---

1) Die contingentia sind nothwendig necessitate consequentiae, d. h. unter Voraussetzung des göttlichen Willens. Ib. 35.

2) Ib. II dist. I qu. 2, 5. Contingentia non sequuntur ex necessariis. Auf eine merkwürdige Weise stimmt hiermit Lessing überein. Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott. Ausg. v. Lachmann XI S. 111.

3) Ib. I dist. I qu. 2, 9. Intellectus — — potentia naturalis et non libera. Ib. qu. 4, 1; dist. II qu. 7, 33. Intellectus mere naturaliter, necessitate naturae operatur. Dies wird daraus bewiesen, daß er das Vermögen hat Entgegengesetztes zu erkennen und zu dem einen oder dem andern der Gegensätze sich nicht bestimmen kann ohne natürliche Ursache oder ohne Willen. Ib. IV dist. XLIX qu. 10, 2. Nur der praktische Verstand kann der Natur entgegengesetzt werden. Ib. II dist. XXV, 23.

4) Quaest. quodl. XVI fol. 40 col. 3. Aliquid causatur contingenter, ergo prima causa contingenter causat, ergo volun-

Von dieser Lehre aus widerspricht nun Duns Scotus dem Satze der Philosophen, daß ein Princip nicht ohne seine Folgen sein könne [1]), und mithin der Lehre von der Ewigkeit der Welt. Es liegt in der Zufälligkeit der Welt, daß sie angefangen hat zu sein. Der Wille Gottes muß beschließen, daß sie sei, damit sie sei. Der Wille Gottes ist allerdings ewig; aber darauf folgt nicht, daß die Wirkung desselben ewig sei. Duns Scotus unterscheidet auch hierbei wieder das, was Gott zukommt an sich, und was ihm zukommt in Beziehung auf die Geschöpfe. Jenes ist der Wille Gottes, welcher seiner Trinität angehört; wir haben ihm einen solchen beizulegen, weil er sonst nicht selig sein würde, denn die Seligkeit besteht in einer That des Willens [2]). Diese seine Beziehung auf sein Wesen ist ihm wesentlich oder noth-

---

tas causat. Probatio primae consequentiae: quaelibet causa secunda causat, inquantum movetur a prima; ergo si prima necessario movet, quaelibet alia necessario movetur et quaelibet necessario causat; ergo si aliqua secunda causa contingenter movet, et prima contingenter movebit, quia non causat secunda causa nisi in virtute primae causae, inquantum movetur ab ipsa. Probatio secundae consequentiae: nullum est principium operandi contingenter, nisi voluntas vel aliquid concomitans voluntatem, quia quodlibet aliud agit ex necessitate naturae et ita non contingenter; ergo etc. In sent. I dist. VIII qu. 5, 19 sqq. Merkwürdig ist hierbei der Gedanke, daß wenn Gott nothwendig wirkt, er alles ohne Verschiedenheit hervorbringen würde, denn es würde alsdann aus der vollkommenen Ursache alles vollkommen werden. Dies begründet die Nothwendigkeit, daß die zufälligen geschaffenen Ursachen erst durch das Werden ihre Vollkommenheit erreichen sollen (ib. 20). Ib. dist. XXXIX, 13.

1) Ib. II dist. I qu. 4, 5.

2) Ib. I dist. X qu. 1, 2.

wendig, dagegen die Beziehung seines Willens auf alles andere außer ihm ist nicht nothwendig, sondern nur zufällig, so daß Gott auch das Entgegengesetzte wollen könnte [1]). Daher widersetzt sich auch Duns Scotus auf das Nachdrücklichste der Ansicht, daß Gottes Wille durch seinen Verstand, durch die Erkenntniß des Guten zum Schaffen bestimmt werde. Nicht des Guten wegen hat Gott die Welt gemacht, sondern alles ist gut, weil es Gott gemacht hat; das Gute ist nur das, was dem Willen Gottes entspricht. Für die einzelnen, zufälligen Dinge können wir keinen andern Grund angeben, als den Willen Gottes, und einen weitern Grund zu suchen, würde uns nur in das Unendliche führen und würde nur heißen einen Grund suchen, wo kein Grund zu suchen ist [2]). Demungeachtet aber leugnet Duns Scotus nicht, daß auch der Wille Gottes in Beziehung auf die Geschöpfe, sein schöpferischer Wille, welcher nach außen geht und mit der Handlung verglichen werden kann [3]), als ewig angesehn

1) Ib. I dist. XXXIX, 22. Voluntas divina nihil aliud respicit necessario pro objecto ab essentia sua, ad quodlibet igitur aliud contingenter se habet, ita quod posset esse oppositi. Ib. II dist. XXXVII qu. 2, 13. Quodlibet enim aliud a se deus contingenter vult et contingenter conservat.

2) Ib. II dist. I qu. 2, 9. Voluntas dei, quae vult hoc et producit pro nunc, est immediata et prima causa, cujus non est aliqua alia causa quaerenda. Sicut enim non est ratio, quare voluit naturam humanam in hoc individuo esse et esse possibile et contingens, ita non est ratio, quare hoc voluit nunc et non tunc esse, sed tantum quia voluit hoc esse, ideo bonum fuit illud esse, et quaerere hujus propositionis, licet contingentis immediate causam est quaerere causam sive rationem, cujus non est ratio quaerenda.

3) Ib. III dist. VII qu. 2, 4 sqq.

werden müsse. Denn in Gott kann sich nichts verändern. Von Ewigkeit wollte er, daß alles geschehe, und will dasselbe noch jetzt. Gott ist beständig frei; sein Wille ist nie vergangen. Weil nun aber das von Gott Gewollte erst später, erst in der Zeit wird, darum verändert sich der Wille Gottes nicht. Denn dies ist überhaupt die Natur des Willens, daß er von seinen Erfolgen nicht abhängig ist. Der Wille, welcher etwas für eine spätere Zeit will, verändert sich nicht, wenn es in dieser spätern Zeit erst eintritt. Das Neue ist in dem Hervorgebrachten, aber nicht in dem Hervorbringenden [1]. So denkt sich Duns Scotus den schöpferischen wie den regirenden Willen Gottes als einen Act, welcher erst in der Zeit seine Erfolge haben soll, zum Theil sogar erst in der zukünftigen Zeit, obgleich er in sich selbst vollendet ist.

Man wird nicht verkennen, daß diese Lehre, indem sie für alles Mannigfaltige und alles Werden in der Welt etwas Entsprechendes in Gott setzt, nur in einer einheitlichen und ewigen Form, darauf hinarbeitet dem Begriffe Gottes seine ganze Fülle, sein volles Leben zu gewinnen. Aber sie trägt auch die Spuren eines Streites an sich, in welchem sie sich entwickelt hat. Sehr nahe kommt sie

---

1) Ib. I dist. XL, 3; dist. XLV, 2; II dist. I qu. 2, 5; 7. Agens autem liberum potest eadem volitione antiqua effectum novum producere pro tunc, pro quando vult effectum novum esse; non enim est necesse, si sempiternaliter vult et non potest de novo velle, igitur vult pro sempiterno; sicut non est necessarium in me, quod, si nunc volo aliquid, quod pro nunc velim illud, sed possum velle illud esse pro cras et eadem volitione stante, sine omni mutatione a parte voluntatis meae possum illud novum causare cras, pro quo volo illud.

den Ergebnissen, welche die orthodoxen Dogmatiker unter den Arabern gefunden hatten, weil sie gegen dieselben Gegner dieselbe Lehre, die Lehre von dem allmächtigen Willen Gottes über seine Schöpfung, zu vertheidigen suchte. Daher soll der Wille Gottes nicht von seinem Verstande abhängig sein, sondern umgekehrt der Verstand Gottes das nothwendig erkennen, was sein Wille frei beschlossen hat [1]. Noch weiter scheint es zu führen, wenn Duns Scotus auch die Lehre des Thomas verwirft, daß Gott die Geschöpfe in seinem Wesen erkenne, sofern es andern Dingen mittheilbar ist [2]. Denn hierdurch wird der schöpferische Wille nicht allein vom Verstande, sondern auch vom Wesen Gottes abgelöst, und es scheint nun nichts anderes als Grund der Schöpfung übrig zu bleiben, als die Willkür des göttlichen Rathschlusses. Damit stimmt es überein, daß von dem Willen Gottes behauptet wurde, er hätte auch die entgegengesetzte Welt wollen können. Dieser Satz wird dadurch noch verstärkt, daß er nicht allein auf die natürliche Schöpfung, sondern auch auf die sittliche Ordnung der Welt angewendet wird. Denn auch ein anderes Sittengesetz hätte Gott geben können, wenn er gewollt hätte; in seiner absoluten Macht hätte überhaupt alles gestanden, was keinen Widerspruch enthält, nur jetzt, nachdem er einmal eine bestimmte Ordnung der Welt angenommen hat, ist seine Macht an diese gebunden; das ist der Unterschied zwischen seiner geord-

---

1) lb. I dist. XXXIX, 23 sq. Man vergl. auch die Lehre des Avicebron S. 102.

2) lb. I dist. XXXV, 7 sq.

neten und seiner absoluten Macht [1]). Wenn man diese Sätze mit den Sätzen der Motakhallim und den Folgerungen, welche aus diesen gezogen wurden, zusammenstellt, wird man das Gefährliche derselben nicht verkennen.

Aber zu dem Äußersten, zu welchem die Araber getrieben wurden, läßt Duns Scotus sich nicht fortreißen. Wenn einige seiner Sätze den schöpferischen Willen Gottes von seinem Wesen und seinem Verstande loszulösen scheinen, so lenkt er doch bald wieder ein, und sein sittliches, wie sein wissenschaftliches Interesse zwingen ihn alle diese Punkte im Begriffe Gottes zu einer Einheit zusammenzufassen. Wenn ihm auch vieles im Sittengesetze als eine Willkür Gottes erscheint, so doch nicht alles; vielmehr liegt es in der Natur des Sittengesetzes, daß wir das Gute, daß wir Gott lieben sollen. Der Wille des Schöpfers kann die Geschöpfe nur auf sich beziehen. Es giebt daher auch ein Gesetz der Natur, welches Gott in seinem absoluten Willen nicht brechen, von welchem er nicht entbinden kann [2]). Gott ist der Zweck, welcher durch sich zu sich zurückführt [3]). So hängt der Wille Gottes mit seinem Wesen zusammen. Mit seinem Wesen hängt aber auch sein Verstand zusammen, und ohne Verstand kann Gott nicht wollen. Wenn er eine Welt um sie zu

---

1) Ib. I dist. XLIV, 2 sq. Ideo sicut potest aliter, ita potest aliam legem statuere rectam, quae si statueretur a deo, recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a dei voluntate acceptatur.

2) Ib. III dist. XXXVII, 5 sq. Doch soll dies Gesetz nur negative Bedeutung haben. Ib. 10.

3) Ib. IV praef. 1. Creaturae suae per se ipsum in se ipsum finaliter reductivum.

schaffen wählen soll, so muß er zuvor einen verständigen Plan derselben entwerfen, und seine Gedanken sind die Musterbilder, von welchen die Anordnung der Welt abhängt [1]. Um dabei die Freiheit des göttlichen Willens zu bewahren scheint es dem Duns Scotus nur nothwendig den ersten und den zweiten Verstand Gottes zu unterscheiden; jener besteht in der Erkenntniß seines Wesens und ist ewig und nothwendig wie dieses; in ihm liegen die nothwendigen Principien des Seins und an ihn ist alles, auch der Wille Gottes gebunden; der zweite Verstand Gottes dagegen besteht in der Erkenntniß des Zufälligen, also der Welt, und dieser hängt von dem Willen Gottes ab, denn das Zufällige erkennt er nur deswegen nothwendig, weil er es gewollt hat [2]. Wir sehen, daß nach dieser Vorstellungsweise der erste Verstand Gottes doch auch in den zweiten und mithin in den Willen Gottes eingreift, denn er soll die nothwendigen Principien aller Dinge enthalten und wird daher auch auf den Plan der möglichen Welt einwirken, welchen der Wille Gottes ergreift und verwirklicht. Daher stammt es, daß dieser Plan, welchen der absolute Wille Gottes ergreift und welcher seinem geordneten Willen zum Grunde liegt, doch keinesweges ohne allgemeines Gesetz ist. Hierin unterscheidet sich nun die Lehre des Duns Scotus wesentlich von der orthodoxen Dogmatik der Araber. Der geordnete Wille Gottes hat sein Gesetz gegeben und zwar auch Ausnahmen von ihm sich vorbehalten, aber auch

---

1) Ib. I dist. XII qu. 1, 12; XXXV, 12; cf. ib. dist. XXXVI, 8.
2) Ib. I dist. XXXIX, 14; 23.

diese müssen in die Ordnung der allgemeinen Grundsätze passen. Deswegen ist die Reihe der weltlichen Entwicklungen nicht eine beständig abbrechende und jeden Augenblick von Frischem anhebende, sondern so wie sie im Willen Gottes gesetzt ist, so hat sie eine unwandelbare Ordnung, weil das Zeitliche nicht auf das Absolute zurückwirken kann [1]). Daher hält Duns Scotus auch die Einheit der Welt fest und nicht minder die Wahrheit der Verhältnisse, ohne welche die Einheit der Welt nicht sein und keine Wissenschaft Wahrheit haben würde. Denn nicht allein die Mathematik und die Physik haben es mit Verhältnissen zu thun, sondern eine jede Wissenschaft beruht auf der Erkenntniß der Verhältnisse, welche zwischen Substanzen und Accidenzen bestehen [2]). So sucht Duns Scotus den Willen Gottes, welcher die Welt geschaffen und beständig in seiner Macht hat, doch der Willkür zu entziehen. Gott verfolgt seine Zwecke unausgesetzt, Zwecke, welche in seinem Wesen liegen; nur die Mittel sind in seiner Wahl; aber auch sie haben eine sittliche, wie eine natürliche Ordnung.

Doch wollen wir nicht leugnen, daß aus jener Unterscheidung zwischen dem absoluten und dem geordneten Willen Gottes, wie aus der Annahme, daß die Mittel

---

1) Ib. I dist. XXX qu. 2, 9 sq.

2) Ib. II dist. I qu. 4, 11. Et quia posset proterviri de relationibus, — — contra hoc arguitur primo, quia hoc destruit unitatem universi, secundo quia destruit omnem compositionem in universo, substantialem et accidentalem, tertio quia destruit omnem causalitatem causarum secundarum, quarto quia realitatem scientiarum mathematicarum destruit. Es folgen die Beweise.

zum Zwecke Gottes doch in verschiedener, ja entgegengesetzter Weise gewählt werden könnten, mancherlei Bedenkliches in die Lehre des Duns Scotus kommt. Einige Züge, welche dasselbe bezeichnen können, dürfen von uns nicht übergangen werden.

Am meisten machen sie sich in seinen Lehren über die Natur bemerklich, weil diese Seite der Wissenschaft weniger fleißig von ihm durchgearbeitet wurde. Zwar läßt auch er die Untersuchungen über das astronomische System, wie es die Arabischen Aristoteliker ausgebildet hatten, nicht ganz bei Seite liegen; aber er ist weit davon entfernt den himmlischen Körpern eine so hohe Würde beizulegen, wie seine Vorgänger es gethan hatten. Die Annahme einer höhern, unvergänglichen Materie verwirft er als der Theologie zuwider; der Himmel ist aus derselben vergänglichen Materie, aus welcher die ganze Welt gebildet worden [1]. Die Frage, ob die Gestirne belebt seien, hält er für zweifelhaft, und wenn sie entschieden werden sollte, so würde die Entscheidung nur auf einem Glaubensartikel beruhn [2]. Seine Ansicht von der Naturwissenschaft spiegelt sich aber überhaupt in dem allgemeinen Grundsatze ab, auf welchen er alle Erfahrungen über die Natur zurückführt. Er spricht ihn nicht ungeschickt in dem Satze aus, daß alles, was in vielen Fällen von einer nicht freien Ursache hervorgebracht werde, eine natürliche Wirkung dieser Ursache sei. Er macht denselben mit Recht als einen Grundsatz geltend, welcher zum Aufbau aller

---

1) Ib. II dist. XIV qu. 1, 4. Gegen den Aristoteles.
2) Ib. 5.

Erfahrungswissenschaft über die Natur nothwendig sei und deswegen als Erkenntniß des Verstandes vor aller Erfahrungswissenschaft vorausgehe, weil alle Erfahrung nur auf einer unvollkommenen Induction beruhe [1]). Man sieht aber auch, daß dieser Grundsatz für die Beschränkungen der Natur durch freie und übernatürliche Wirksamkeit Raum gelassen hat. Nur nach Naturgesetzen ergeben sich die Erscheinungen immer in derselben Weise; wenn aber freie oder übernatürliche Ursachen sich einmischen, können sie auch anders geschehn. Bei dieser Überzeugung können die Mittelursachen der Natur nur eine untergeordnete Bedeutung haben; sie scheinen dem Duns Scotus auch entbehrlich. Daher findet er es möglich, daß in der Natur eine Wirkung auch ohne räumliche Vermittlung, eine Wirkung in die Ferne, vorkomme [2]), und der Wunderbegriff erfährt von ihm keine der Beschränkungen, welche Albert und Thomas für nöthig gehalten hatten. Um die Möglichkeit der Transubstantiation zu behaupten nimmt er an, ein Ding könne gänzlich vergehn und ein anderes an seiner Stelle geschaffen werden [3]). Dem Satze, daß die Wirkungen einer Ursache

---

1) Ib. I dist. III qu. 4, 9. De cognitis per experientiam dico, quod licet experientia non habeatur de omnibus singularibus, sed de pluribus, nec quod semper, sed quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit, quod ita est et quod semper et in omnibus, et hoc per istam propositionem quiescentem in anima, quicquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis hujus causae.

2) Ib. II dist. IX qu. 2, 16 sq. Ausdrücklich gegen den Aristoteles.

3) Ib. IV dist. XI qu. 1, 4.

die Schranken des Raumes durchbrechen könnten, steht ein gewiß nicht weniger gefährlicher zur Seite, nach welchem es möglich wäre, daß auch der Zusammenhang der Zeit unterbrochen würde, ohne daß deswegen die Einerleiheit der Person aufgehoben werden müßte [1].

Noch auffallender muß es uns sein, daß ähnliche Sätze auch nach der sittlichen Seite zu auftreten, welche doch vom Duns Scotus sorgfältiger beachtet werden mußte. Wir haben schon früher bemerkt, daß er das natürliche Sittengesetz zu beschränken suchte, um das sittliche Leben fast allein von dem positiven Gebote Gottes abhängig zu machen [2]. Er geht darin so weit zu behaupten, daß auch die Liebe des Nächsten mit der Liebe Gottes nicht nothwendig verbunden sei; denn aus der Liebe des unendlichen Guts folge nicht nothwendig die Liebe des Endlichen; nur der Wille Gottes in seinem Gebote ausgesprochen habe beide unzertrennlich mit einander verbunden. Wenn auch die Liebe Gottes in sich schlösse, daß wir auch die lieben sollten, von welchen er geliebt sein will, so wüßten wir doch nicht, von welchen Menschen er geliebt sein wollte, und nur für unsern gegenwärtigen beschränkten Zustand müßten wir im Allgemeinen freilich voraussetzen, daß ihm alle Menschen angenehm wären [3]. Er weist uns damit auf den ewigen Rathschluß Gottes über die Verdammten hin, welchen er zwar als etwas Unbegreifliches ansieht, aber um so fester

1) Ib. IV dist. XLIII qu. 1, 4.
2) Ib. III dist. XXXVII ist dafür der ausführlichste Beweis.
3) Ib. III dist. XXVIII, 4 sq.; dist. XXXVII, 9 sq.

behauptet [1]). Man wird hiernach ermessen können, in wie weitem Umfange er die Zufälligkeit der Mittel zur Seligkeit nimmt. Auch die Menschwerdung Christi gehört ihnen an. Duns Scotus widerlegt die Lehre des Anselmus über diesen Punkt. Gott hätte auch andere Wege wählen können uns zu erlösen; alle Werke Christi in der Erlösung waren frei und nur insofern nothwendig, als sie von dem unveränderlichen, aber zufällig wirkenden Willen Gottes gewollt wurden [2]). Wie stark beweist sich nun aber eben in diesem Wirken der Wille Gottes! Gott ist Mensch geworden, ein Satz gleichbedeutend dem Satze, das Unendliche ist endlich geworden; begreifen können wir ihn nicht; auf keine der uns bekannten Formen der Logik läßt er sich zurückführen [3]). Diese Allmacht Gottes, an welche wir glauben sollen, hat keine Schranken; wie Gott mit einem Menschen sich vereinen konnte, so hätte er auch mit einem Steine sich vereinigen können [4]). Unstreitig liegt in dieser Ausdehnung, welche dem allmächtigen Willen Gottes über alle zufällige Mittel gegeben wird, ein Hauptgrund des Zweifels, mit welchem von diesem Theologen so viele Sätze der natürlichen Wissenschaft betrachtet werden.

Wenn nun diese und ähnliche Sätze des Duns Scotus nahe daran anstreifen das natürliche Wissen zum scheinbaren Vortheile der offenbarten Wahrheit zu beseitigen, so sind doch zwei Punkte seiner Lehre, welche diesen den-

1) Ib. I dist. XLI, 11 sq.
2) Ib. III dist. XX, 7 sqq.
3) Ib. III dist. VII qu. 1, 1 sqq.
4) Ib. III dist. II qu. 1, 6; 13.

kenden Geist in die Bahnen der natürlichen Wissenschaft zurückführen. Der eine liegt in seiner ethischen Richtung, der andere in der Metaphysik.

Von jener Seite ist es ihm unbestreitbar, daß es keine Willkür Gottes sei den Willen der sittlichen Geschöpfe auf sich zu richten. Vielmehr einen andern Zweck als sich konnte er nicht setzen. Nur die Mittel, welche uns zu ihm führen sollten, hingen von seiner Willkür ab. Daher unterscheidet Duns Scotus ein doppeltes Begehren in unserm Willen, ein natürliches und ein freies, vom Überlegen ausgehendes. Jenes strebt nach unserer Vollkommenheit, nach Gott, und kann keinem Geschöpfe fehlen, selbst den Verdammten nicht; dieses dagegen kommt nicht allen Menschen zu und kann daher auch nicht nothwendig sein. Aber das natürliche Begehren ist als die allgemeine Grundlage des freien Begehrens anzusehn und muß deswegen auch mit dem freien Begehren in Übereinstimmung stehn. Wenn wir daher durch dieses uns selbst zum Handeln bestimmend [1]) Gott zugeführt werden sollen, so muß auch das natürliche Begehren zu Gott führen, sonst würden zwei entgegengesetzte Wirksamkeiten zugleich in uns sein können [2]). Hier wird nun nicht allein der Zweck als etwas Nothwendiges gesetzt, sondern

1) Ib. IV dist. XLIII qu. 4, 2. Voluntarium vel liberum, quod se ipsum determinat ad agendum.

2) Ib. IV dist. XLIX qu. 10, 2. Duplex est appetitus in voluntate, scilicet naturalis et liber. — — Sicut enim quaelibet natura habet inclinationem naturalem ad suam perfectionem, sic etiam natura intellectualis, scilicet voluntas, habet naturalem inclinationem ad suam perfectionem. Ib. 4; 12; 15.

es wird für denselben auch ein passendes Mittel verlangt, das natürliche Begehren. Und noch weiter wird diese Forderung ausgedehnt. Gott muß uns auf unserm Wege auch helfen, durch welche Mittel es auch sei; wenn wir erkrankt sind, so muß er uns heilen, anfangs nur halb, zuletzt gänzlich [1]). Wir haben hierin unstreitig einen Weg zu erkennen, der zwar im Besondern Abweichungen gestatten mag, aber im Allgemeinen seine nothwendigen Bestimmungen hat.

Nicht anders ist es mit den metaphysischen Begriffen, deren unbedingte Gültigkeit Duns Scotus nicht in Zweifel stellen konnte, da sein ganzes philosophisches Verfahren auf deren Voraussetzung beruht. Sie als nothwendige und unverbrüchliche Gesetze anzuerkennen, dazu hatte er sich den Weg offen gehalten, indem er die Erkenntniß des Wesens Gottes als etwas von seiner Willkür Unabhängiges setzte. In dieser Erkenntniß liegen, wie wir sahen, die Grundsätze alles Seins, denn Gott selbst ist seinem Wesen nach ein Seiendes und sein Gedanke fällt daher auch unter denselben Grundsatz, welchem alles Denken unterworfen ist, unter den Grundsatz des Widerspruchs. So wie nun das Wesen Gottes und der Verstand desselben auch seiner schöpferischen Macht zu Grunde liegen, so kann sie auch ihren Geschöpfen die allgemeinen Grundsätze des Seins nur eindrücken und sie in den Verstand der verständigen Geschöpfe legen. Daher kann auch Duns Scotus die natürliche Erkenntniß dieser Grundsätze nicht leugnen, und es kommt nur darauf an, wie

---

1) Ib. IV praef. 1.

weit er sie ausdehnt und welche Grenze er zwischen ihr und den Wahrheiten setzt, welche nur auf der Willkür des geordneten göttlichen Willens beruhn.

Bei der Untersuchung hierüber bemerkt man sehr bald, daß seine Hauptrichtung auf den sittlichen Zweck, welchen er verfolgt, auch mit seinen metaphysischen Grundsätzen in engster Verbindung steht. Von den Hoffnungen, welche ihn beleben, ausgehend treten seine allgemeinen Ansichten über die Natur der weltlichen Dinge in den stärksten Gegensatz gegen die Lehren seiner Vorgänger. Wir sind zur höchsten Seligkeit bestimmt; das Höchste sollen wir begehren. Aber Unmögliches kann man nicht in wirksamer Weise wollen; ohne die Hoffnung den Zweck zu erreichen ist der Wille unwirksam. Deswegen müssen wir auch ein Vermögen haben, welches zu unserm Zwecke hinreicht, und weil wir das Unendliche begehren sollen, ein unendliches Vermögen; denn zwischen Endlichem und Unendlichem ist kein Verhältniß, kein Maß. Die menschliche Seele ist derselben Seligkeit fähig wie ein jeder Engel [1]. Nach der ethischen Richtung des Duns Scotus erstreckt sich dies unendliche Vermögen der vernünftigen Geschöpfe zunächst auf den Willen; aber auf ihn nicht allein, sondern auch auf den Verstand. Denn wir dürfen die Vermögen der Seele nicht trennen, weil sie im Wesen der Seele eins sind. Sie sind keinesweges als Theile der Seele anzusehn; sonst würde der Mensch nicht eins und seine Seele nicht einfache Form sein [2]. Auf

1) Ib. II dist. I qu. 5, 1; dist. VI qu. 1, 1; 3; IV dist. I qu. 1, 11; dist. XLIX qu. 2, 19 sq.; 22 sq; 27.

2) Ib. II dist. XVI, 5; 11.

den Satz sich stützend, daß überall in der Natur das Bessere, wo möglich, auch wirklich sei, daß aber von einem Principe mehrere Wirkungen ausgehen können, wie die Wirkungen Gottes zeigen, nimmt Duns Scotus diese Vollkommenheit auch für die vernünftige Seele in Anspruch, welche das Bild der Dreieinigkeit in sich trage, welche um so vollkommener, je näher sie ihrem Zweck stehe, auch durch ihr eigenes ganzes Wesen den Zweck ergreifen müsse. Nur in Beziehung auf die verschiedenen Wirkungen der Seele giebt er daher zu, daß man von verschiedenen Vermögen derselben sprechen könne; in ihrem Wesen dagegen ist sie eins, so jedoch, daß gewisse wahre Unterschiede in formeller Weise von einander unterschieden werden müssen, welche der Seele zukommen, wie man in der Metaphysik das Seiende als den gemeinsamen Grund des Einen, des Wahren, des Guten und anderer Bestimmungen betrachte [1]).

Im Besondern aber wird diese Lehre von dem Verhältnisse des Verstandes zum Willen in Beziehung auf den höchsten Zweck geltend gemacht. Wenn in der Seligkeit die höchste Beruhigung der ganzen Seele gewonnen werden soll, so genügt zu ihr der Wille nicht allein; die

1) Ib. 15 sq. Essentia animae indistincta re et ratione est principium plurium actionum sine diversitate reali potentiarum. — — Sicut sustinetur de deo, quod omnino idem re et ratione reali est principium plurium realiter distinctorum. Dies wird jedoch nr. 17, um bequemer die entgegenstehenden Autoritäten damit vereinigen zu können, zwar nicht aufgehoben, aber doch im Ausdruck modificirt: Sicut ergo ens continet unitive rationem unius, veri et boni, aliorum, sic anima continet potentias istas unitive, quanquam formaliter sint distinctae.

Beruhigung muß alle Vermögen der Seele treffen [1]). Wenn auch die Ruhe der Seligkeit wesentlich im Genuß, welcher dem vollendeten Willen folgt, gesucht werden muß, so haben wir doch das Schauen des Verstandes wenigstens als unerläßliche Bedingung des seligen Willens anzusehn [2]). Und hieraus ergiebt sich, daß unser Verstand ein Vermögen Gott zu erkennen haben müsse; sonst könnte er nicht selig werden. Er ist seinem Objecte und Zwecke verhältnißmäßig und dies Verhältniß zwischen dem Verstande der endlichen Geschöpfe und des unendlichen Schöpfers darf nicht in quantitativer Weise gedacht werden [3]). Daher setzt sich Duns Scotus der Lehre des Thomas entgegen, daß unser Verstand nichts zu erkennen vermöge, was höher wäre als sein eigenes Sein. Nach dieser Lehre würde auch der niedere Engel den höhern nicht zu erkennen vermögen [4]), und man sieht, wie alle Sätze der mystischen Hierarchie damit zusammenhängen. Wie sehr auch Duns Scotus die Autorität des Dionysius Areopagita achtet, so ist er doch diesen Sätzen durchaus nicht geneigt. Das Sein des Geschöpfs wird immer niedriger sein als das Sein des Schöpfers, auch wenn ihm die himmlischen Gaben mitgetheilt werden, und es würde also aus jener Lehre fließen, daß wir den Schöpfer unter keiner Bedingung zu erkennen vermöchten. Nur eine Verhältnißmäßigkeit, die aber eine sehr große Verschiedenheit des Seins zuläßt, muß zwischen dem Er-

1) Ib. IV dist. XLIX qu. 3, 3; 5 sq.
2) Ib. I dist. I qu. 5, 2 sq.; IV dist. XLIX qu. 4, 8; qu. 5, 5.
3) Ib. IV dist. XLIX qu. 11, 3 sqq.
4) Ib. 4.

kennenden und dem Erkannten stattfinden [1]), sonst würde weder der Mensch Gott, noch würde Gott den Stein erkennen können. Nur muß das Erkenntnißvermögen des Menschen umfassend genug sein, um das Erkennen Gottes in sich aufnehmen zu können; wie weit er auch vom Zwecke der Welt abstehen mag, so muß doch sein Verhältniß zu ihm unmittelbar sein, um ihn erreichen zu können; sein Verstand muß fähig sein von ihm bewegt zu werden [2]). Duns Scotus gesteht dabei zu, daß in der Erkenntniß des Erkennenden eine Verähnlichung desselben mit dem Erkannten, also auch in der höchsten Erkenntniß eine Verähnlichung des Menschen mit Gott vorausgesetzt werden müsse, hält aber dabei doch den Unterschied zwischen Erkennendem und Erkanntem fest, denn die Idee Gottes vom Steine werde nicht der Stein, so wie das Auge des Sehenden nicht das Gesehene und das Bild des Kaisers nicht der Kaiser werde [3]). Es ist also nur die Ähnlichkeit eines Bildes, welche er von dem richtigen Gedanken verlangt.

---

1) L. l. Praeterea si hoc est verum, tum nec cum lumine gloriae vel quocunque habitu esset possibile creaturae videre deum, quia esse dei excedit modum essendi ipsius, immo totum istum intellectum et habitum et lumen, et ideo dico, quod inter objectum et potentiam non oportet esse aequalitatem, sed quandam proportionem. Talia autem, inter quae requiritur sola proportio, possunt esse maxime dissimilia, ut patet de materia et forma, similiter de activo et passivo.

2) L. l. Non enim requiritur inter objectum et intellectum nisi proportio motivi ad mobile; objectum enim se habet per modum moventis potentiam. — — Potentia enim capax est operationis tantum respectu hujus objecti et ideo proportionatur.

3) Ib. I dist. III qu. 3, 4.

Die Folgen dieser Lehre greifen durch seine ganze Denkweise hindurch. Man kann sagen, sie mache erst das wissenschaftliche Streben von den schlimmsten Vorurtheilen frei, welche ihm vom Alterthum her Schranken zu setzen gesucht hatten. Es ist hier keine Rede mehr von den Stufen des Daseins, welche die Geschöpfe einengten, wie in ihrem Sein, so in ihrem Erkennen, keine Rede von der Endlichkeit ihres Verstandes, welche ihnen nicht erlaubte gewisse Grenzen des Forschens zu überwinden. Auch der schöpferischen Macht Gottes werden solche Grenzen nicht vorgeschrieben, als wenn er nichts Vollkommenes hervorbringen könnte, weil jede Wirkung unvollkommener sein müßte, als ihre Ursache. Vielmehr setzt Duns Scotus mit Beziehung auf die Trinität, daß ein vollkommenes Princip auch in vollkommener Weise producirt werde[1]. Zwar fügt er hinzu, daß es mit den Geschöpfen etwas anderes sei, welche wegen ihrer Empfänglichkeit immer etwas Unvollkommenes, Zufälliges, Endliches sein würden, und er verwirft deswegen auch den Satz nicht, daß die Wirkung nothwendig geringer sei als die Ursache[2]; aber alles dies bezieht sich nur auf jene Lehre, daß verhältnißmäßige Dinge in ihrem Sein ganz verschiedener und entgegengesetzter Art sein könnten, ohne deswegen aufzuhören im Inhalte ihres Seins sich zu entsprechen. So ist auch der menschliche dem göttlichen Verstande proportionirt, obgleich jener nur empfäng-

---

1) Ib. I dist. II qu. 7, 3. Quicquid de ratione sua formali est principium producendi, illud in quocunque est a se, in eo est principium perfecte producendi.

2) Ib. 4; prol. qu. 2 lat. 17; dist. III qu. 7, 25.

lich, dieser mittheilend ist; darin besteht die Endlichkeit des geschaffenen Verstandes, daß er nichts aus sich, ohne Object, welches sich ihm darbietet, zu erkennen vermag, und deswegen auch das Unendliche nicht fassen könnte, wenn nicht Gott in übernatürlicher Weise ihn bewegte; hierin beruht auch seine Zufälligkeit, welche nicht allein eine Verneinung in sich schließt, sondern auch eine Art des Seins bezeichnet, so wie die Nothwendigkeit eine andere Art des Seins [1]). Man begreift, wie wichtig dieser Satz für die Lehre dieser Zeit ist, welche den Gegensatz zwischen Gott und Geschöpf auf den Gegensatz zwischen Nothwendigem und Zufälligem zurückbrachte. Auf ihm beruht es, daß Duns Scotus seinen unbedingten Forderungen für die Wissenschaft ohne alle Beschränkung Raum geben kann. Alles ist erkennbar und jedes verständige Wesen kann alles erkennen. Der Verstand wird durch keinen Gegensatz beschränkt, weil er Entgegengesetztes zugleich erkennen kann; von Natur strebt er alles einzusehn und hat hierzu das volle Vermögen [2]). Daher läßt Duns Scotus auch von der Unendlichkeit des Zuerkennenden, von der Zufälligkeit des Einzelnen, von der Flüchtigkeit der sinnlichen und natürlichen Dinge sich

---

1) Ib. prol. qu. 2 lat., 7; I dist. XXXIX, 35. Contingentia est modus positivus entitatis, sicut necessitas est alius modus.

2) Ib. I dist. VIII qu. 2, 2. Quaelibet intelligentia potest intelligere infinita, quia omne intelligibile. Ib. III dist. XIV qu. 2, 16 sqq. Quicunque intellectus est receptivus notitiae cujuscunque objecti, quia est totius entis et per consequens ad quodcunque intelligibile habet desiderium naturale, et si quodcunque cognosceret, in hoc perficeretur naturaliter. Das hat sich an Christo bewiesen.

nicht schrecken; er fordert, daß wir dies alles zu erkennen das Vermögen haben müssen, in der vollkommensten Weise, anschaulich, in seinem Grunde, in Gott [1]).

Nur kommt der Mensch hierzu nicht sogleich. Alle vernünftige Wesen können nur allmälig sich entwickeln. Gott bewegt unsern Verstand nicht zuerst zu sich und alsdann zu den übrigen Dingen, sondern die Ordnung der Erkenntniß geht den umgekehrten Weg [2]). Zwar, wie schon bemerkt, wird zugestanden, daß von Anfang an ein Begriff Gottes uns beiwohne, aber nur in allgemeiner und verworrener Weise, so daß wir nur das Seiende überhaupt in ihm erkennen, welches alles Erkennbare dem Vermögen nach in sich enthält [3]); so wie überhaupt die allgemeine und verworrene Erkenntniß früher ist, als die bestimmte Erkenntniß des Einzelnen [4]), aber eine solche verworrene Erkenntniß kann nicht die thätige Ursache der deutlichen und bestimmten Erkenntniß sein, weil durch das Unvollkommene das Vollkommene nicht hervorgebracht werden kann [5]). Auch von uns selbst haben wir anfangs nur eine solche allgemeine und verworrene Erkenntniß; was aus uns werden soll, das wissen wir keinesweges von Ursprung an [6]).

1) Ib. prol. qu. 3, 28, wobei die Aristotelische Definition der Wissenschaft corrigirt wird; I dist. III qu. 4, 13; II dist. III qu. 6, 17; IV dist. XLV qu. 3, 17.

2) Ib. III dist. III qu. 3, 5. Essentia divina non movet intellectum nostrum primo ad se, secundo ad omnia alia cognoscibilia cognoscenda.

3) L. l.; ib. IV dist. XLIX qu. 12, 8.

4) Ib. I dist. III qu. 2, 22; 25; 28.

5) Ib. I dist. III qu. 7, 13.

6) Ib. prol. qu. 1, 11.

Hiermit erklärt sich Duns Scotus auch gegen die Ansicht, daß die Seele als immer sich gegenwärtig auch immer sich zu erkennen vermöge, und bekämpft die Platonische Ansicht, auf welche die Lehre der Mystiker des 12. Jahrh. sich gegründet hatte, daß wir unmittelbar unser Wesen schauen würden, wenn unser Auge nicht von der Sünde getrübt wäre, ohne durch die Autorität des Augustinus sich schrecken zu lassen. Nicht in der Sünde allein liegt es, daß wir allmälig uns entwickeln müssen und an das Sinnliche gefesselt sind, sondern auch in der Ordnung der Kräfte dieser Welt [1]. Duns Scotus erkennt zwar den Satz an, daß unsere vollendeten Thätigkeiten, so wie sie unmittelbar uns gegenwärtig sind, so auch unmittelbar von uns erkannt werden, und daß alsdann kein Zweifel dagegen, daß sie in uns vorhanden sind, aufkommen könne [2], aber damit sie und in ihnen unser Wesen erkannt werden, müssen wir sie erst in uns entwickelt haben.

In diesen Sätzen liegt das Wesentliche seiner Erkenntnißlehre. Nach ihnen ist die Seele als eine, aber nicht als die einzige Ursache des Erkennens anzusehn. Wäre sie dessen ganze und einzige Ursache, so würde sie, als sich selbst gegenwärtig und von nichts gehindert ihre natürliche Thätigkeit zu vollziehn, auch immer und alles

---

1) Ib. II dist. III qu. 18, 13. Intellectus noster pro statu isto non est natus moveri immediate, nisi ab aliquo imaginabili vel sensibili extra prius moveatur. — — Sed est ex peccato et non solum ex peccato, sed etiam ex natura potentiarum pro statu isto, quicquid dicat Augustinus.

2) Ib. I dist. III qu. 4, 10.

erkennen. Da wir nun aber die Erfahrung machen, daß wir nicht immer und alles erkennen, so müssen wir annehmen, daß die Seele nicht die einzige und ganze Ursache des Erkennens ist. Eben so wenig aber können wir auch zugeben, daß die Seele nicht eine von den Ursachen des Erkennens sei, sonst würde es nicht in unserer Gewalt sein etwas zu erkennen, wenn wir es erkennen wollen, und das Erkennen würde nicht unsere Thätigkeit sein. Das Andere aber, welches hinzutreten muß, um das Erkennen in uns hervorzubringen, ist der Gegenstand des Erkennens, welcher in irgend einer Weise, wie er es vermag, als gegenwärtig sich uns darstellen muß um gemeinschaftlich mit der Thätigkeit der Seele das Erkennen zu vollziehn [1]). Die Seele ist das Subject des Erkennens, aber außer ihm wird auch ein Object des Erkennens verlangt; erst aus dem Zusammenwirken beider

---

1) Ib. I dist. III qu. 7, 3; 20. Intellectio actualis est aliquid in nobis, non perpetuum, sed habens esse post non esse, sicut experimur. Istius ergo oportet ponere aliquam causam activam et aliquo modo in nobis, alioquin non esset in potestate nostra intelligere, cum volumus. — — Apparet etiam hic, quod oportet concurrere animam et objectum praesens et hoc in specie intelligibili. — — Si ergo nec anima sola nec objectum solum sit causa totalis intellectionis actualis et ista sola videntur requiri ad intellectionem, sequitur, quod ista duo sunt una causa integra respectu notitiae genitae. Ib. 32. Quia anima non semper est in actu respectu cujuscunque intellectionis et ipsa sit sibi ipsi approximata, et non semper impeditur, concluditur ipsam non esse causam activam totalem, sed aliquid aliud requiritur. Illud autem aliud concluditur esse objectum, quia eo praesente sequitur effectus, eo non praesente non potest haberi effectus.

geht das wirkliche Erkennen hervor [1]). Es wird hierbei vorausgesetzt, daß die Seele selbst in ihrem gegenwärtigen Zustande nicht das Object ihres Erkennens sein könne, weil alle Dinge nur aus ihren wirklichen Thätigkeiten erkannt werden, indem sie auf uns wirken, und die Thätigkeiten der Seele erst in ihrem Streben nach ihrem Ziele sich entwickeln sollen [2]). Diese Grundsätze hält Duns Scotus für alle Arten der Erkenntniß fest. Selbst das sinnliche Bild, welches wir von dem äußern Objecte empfangen, wird nicht vom Objecte allein hervorgebracht, vielmehr vollzieht es die Seele nur unter der Mitwirkung des Objects [3]). Es beruht ihm hierauf, daß wir eine Erkenntniß von äußern Dingen durch die Sinne gewinnen können. Denn auch hierbei ist wieder eine Thätigkeit des äußern Objects und des Verstandes zu unterscheiden. Der Sinneneindruck setzt eine äußere Ursache voraus. Er wird aber beurtheilt nach dem schon angeführten uns inwohnenden Grundsatze des Verstandes, welcher aller natürlichen Erfahrung zu Grunde liegt, daß was in den meisten Fällen von einer nicht freien Ursache hervorgebracht werde, die Wirkung einer natürlichen Ursache sei. In diesem Grundsatze findet Duns Scotus das Mittel täuschende oder verworrene Sinneneindrücke von solchen zu unterscheiden, welche uns Wahres verkün-

---

1) In anal. post. I qu. 8.

2) In sent. prol. qu. 1, 11.

3) Ib. I dist. III qu. 7, 24. Concedo enim quod istam imaginem, quae est sensatio, non causat corpus in spiritu, ut totalis causa, sed anima causat in se mira celeritate, non tamen ut sola causa, sed anima et objectum.

den [1]). Auch die übernatürliche Erkenntniß wird nach demselben Maßstabe beurtheilt; auch sie, wie schon erwähnt wurde, kann nur durch Einwirkung eines übernatürlichen Objects von uns gewonnen werden. Deswegen ist unser Erkennen überhaupt von der einen Seite ein Leiden, von der andern Seite ein Thun. Selbst gegen Gott verhält sich der Verstand nicht allein leidend; sondern in allen Fällen müssen wir die Einsicht in uns selbst vollziehen [2]). Nur so viel gesteht Duns Scotus zu, daß zwar im natürlichen Erkennen der Verstand die Hauptursache sei, weil er von allgemeiner Art über alles sich erstrecke, wärend das Object von besonderer Art nur auf einen bestimmten Gedanken uns beschränke, und weil das Object nur als Mitursache wirksam sei, wärend der Verstand mit freiem Willen wirke und das Object als sein Werkzeug gebrauche, daß es dagegen anders sei bei der übernatürlichen Erkenntniß; denn Gott dürften wir nicht als ein besonderes Object unseres Erkennens setzen; auch kann er nicht als untergeordnete Ursache und als Werkzeug unseres Verstandes gedacht werden [3]).

Nach diesen Sätzen schließt sich nun Duns Scotus an die Lehre des Aristoteles an, daß alles unser Erkennen von den Sinnen ausgehe und unser Verstand vor seinem wirklichen Erkennen nur eine unbeschriebene Tafel sei [4]);

---

1) Ib. I dist. III qu. 4, 11.

2) Ib. I dist. III qu. 7, 37. Nam si deus eam (sc. intellectionem) causaret et eam in intellectu nostro imprimeret, non minus eam intelligeremus. Daß der Verstand leide, schließt sich an eine Stelle des Aristoteles an.

3) Ib. I dist. III qu. 8, 2.

4) Ib II dist. XI, 3; dist. XXIII, 5.

aber es fließt ihm aus denselben auch, daß die Weise des Verstandes nicht ist nur leidend gegen die Objecte sich zu verhalten; vielmehr selbst in der Empfindung wendet er sich mit freier Thätigkeit den Objecten zu. Zwar eine natürliche Wirksamkeit der Objecte auf den Verstand wird zugegeben; der stärkere oder schwächere Eindruck bestimmt die Richtung des Erkennens; auch soll der Verstand immer nur als eine natürliche Kraft, welche mit Nothwendigkeit wirke, angesehn werden; aber der Wille gebietet ihm und giebt ihm eine freie Richtung [1]. Vom Sinne ist die Thätigkeit des Verstandes unterschieden, denn der Sinn kann allein das Sinnliche auffassen und nicht einmal das Sinnliche im Allgemeinen, sondern nur dies Sinnliche, immer nur eine besondere Erscheinung; nur der Verstand abstrahirt vom Besondern und kommt zur Erkenntniß des Allgemeinen [2]. Die Erkenntniß des Allgemeinen ist daher dem Philosophen der sicherste Beweis, daß der Verstand vom Sinn verschieden ist; an ihn schließen sich aber auch andere Beweise an, hergenommen von den eigenthümlichen Thätigkeiten des Verstandes in der Zusammensetzung der Gedanken, in der Eintheilung, im Schließen. Selbst die Erkenntniß des Besondern darf den Sinnen nur in ihrem Beginn zugeeignet werden; denn der Verstand muß den Gedanken des Besondern bewahren, um von dem Vorhandensein desselben, welches der

1) Ib. I dist. III qu. 6; 17; 26.

2) Ib. II dist. XXIV, 6. Si enim nullus esset intellectus abstrahens hoc universale, quod est color, oculus bovis videret album et nigrum; immo color, ut quid commune abstractum, non videtur, sed hoc album et hoc nigrum.

Sinn findet, auf die Erkenntniß seiner Gründe vorzudringen [1].

Im Wesentlichen freilich entnimmt Duns Scotus diese Lehren über den Unterschied zwischen Verstand und Sinn von seinen Autoritäten und ebenso verfährt er auch in seinen Sätzen über die Thätigkeiten der Seele, welche dem Sinnlichen sich anschließen, über Gedächtniß und Einbildungskraft. Eine in das Besondere eingehende genauere Untersuchung über diese Punkte vermissen wir in den uns zugänglichen Schriften [2]. Mit der Aristotelischen Lehre hält sich Duns Scotus hauptsächlich an den Zusammenhang, in welchem Verstand und Einbildungskraft unter einander stehen, läßt dagegen die Unterschiede der Arabischen Philosophie nur wenig hervortreten. Die Einbildungskraft hat es aber mit dem Sinn gemein, daß sie immer nur ein besonderes Bild uns darstellt. Ein solches Bild aber muß einen jeden Gedanken des Verstandes begleiten. Dafür sprechen hauptsächlich zwei Gründe. Die Einbildung nemlich von der einen Seite entspricht dem sinnlichen Elemente in unserm Denken. Die sinnliche Thätigkeit aber erscheint dem Duns Scotus

1) Ib. I dist. III qu. 6, 5; IV dist. XLV qu. 3, 17.

2) Über das Gedächtniß schließen sich die Untersuchungen des D. Sc. an die Lehre des August. von der Trinität an und weil diese Gott den Vater mit der memoria vergleicht, ist D. Sc. geneigt dem Gedächtniß eine höhere Bedeutung beizulegen, als es nach dem Arist. hat. Deswegen spricht er den Thieren Gedächtniß im höhern Sinn ab und nur im niedern Sinn wird ihnen ein Gedächtniß an Phantasien (Ideenassociationen) geknüpft zugestanden. (Ib. IV dist. XLV qu. 3, 8; 11.). Sehr beachtungswerth ist nun die Unterscheidung zwischen memoria intellectiva und mem. sensitiva, welche sich daran anschließt. Ib. 17; 20.

als der niedere Grad in der Entwicklung unserer Seele, die Verstandesthätigkeit als der höhere und das Niedere muß in der Entwicklung der Geschöpfe dem Höhern als nothwendige Bedingung in entsprechender Weise vorangehn, sonst würde etwas Widersprechendes im lebendigen Wesen sein und die Unentwickeltheit des Niedern ein Hinderniß für die Entwicklung des Höhern werden. Duns Scotus hält auch in dieser Beziehung die Einheit der Seele fest und schließt sich hauptsächlich genau an die Lehre Albert's des Großen an, indem er den niedern und den höhern Theil der Seele nur als verschiedene Entwicklungen desselben Vermögens anerkennen will, weil Anfang und Schluß in derselben Kraft liegen müssen um mit einander verbunden zu sein [1]. Von der andern Seite verlangt er für das Erkennen des Verstandes auch eine Vorbereitung, welche es möglich macht die Abstraction von der besondern Materie zu vollziehn und die erkennbare Form dem Verstande anzueignen; diese soll die Einbildungskraft gewähren, indem sie von der Materie befreit, mit welcher die Eindrücke des Seins behaftet sind [2].

---

1) Ib. II dist. XXIV, besonders nr. 3. Die Rede ist hier freilich nicht von Sinnlichkeit und Verstand allein, sondern von der portio superior und inferior der Vernunft überhaupt, die Gründe aber sind großentheils ganz allgemein.

2) Ib. I dist. III qu. 6, 28. Duplex est necessitas conversionis intellectus ad phantasmata. Una est conformitas actionum potentiae intellectivae et phantasiae, quia quicquid intelligimus in universali, illud idem phantasiamur in suo singulari. — — Impedita operatione phantasiae impeditur intellectus. — — Quoad causam secundam vel necessitatem est intelligendum, quod species intelligibilis abstrahitur a phantasmate.

Dieser Zusammenhang des verständigen Erkennens mit den sinnlichen Eindrücken und den Bildern der Einbildungskraft ist von großer Wichtigkeit für die Theorie des Duns Scotus über das menschliche Erkennen. Er entwickelt ihn besonders im Streit gegen Heinrich von Gent, welcher die Möglichkeit einer sichern natürlichen Erkenntniß bestritten hatte. Heinrich stützte sich darauf, daß wir kein sicheres Kennzeichen des Wissens von Natur besäßen. Ein solches würde nur in der unveränderlichen Idee Gottes gefunden werden können, unsere natürliche Erkenntniß aber könnten wir nur aus den natürlichen Dingen und der Seele ziehen und deswegen wäre sie auch unsicher und schwankend, weil sie von veränderlichen Dingen abgenommen würde. Er unterschied hierbei ein doppeltes Musterbild, nach welchem unsere Gedanken beurtheilt werden könnten, ein geschaffenes und ein ungeschaffenes; das geschaffene Musterbild ist die allgemeine intelligible Form (species universalis intelligibilis), welche von den geschaffenen Dingen in uns hervorgebracht wird, aber eben deswegen wandelbar und unzuverlässig; nur das ungeschaffene Musterbild, die Idee der Dinge, wie sie in Gottes schöpferischem Verstande ist, würde einen sichern Maßstab der Wahrheit abgeben [1]. Dem setzte nun Duns Scotus eine genauere Unterscheidung unserer natürlichen Erkenntnisse entgegen. Einiges wissen wir von Natur ohne allen Zweifel, anderes durch die Erfahrung in allgemeiner Erkenntniß, noch anderes wissen wir unmittelbar und ohne allen Zweifel in uns selbst unserm

1) Ib. I dist. III qu. 4, 2 sq.

gegenwärtigen Zustande nach, noch anderes endlich erkennen wir mit Sicherheit von den äußern Dingen, wie sie gegenwärtig sind, aus den Wirkungen, welche sie auf uns ausüben. Zwei von diesen Erkenntnißarten, die erste und die dritte, haben den Sinn nur zur äußern Veranlassung, vollziehen sich aber ganz in unserm Innern; daß ich wache, daß ich lebe, davon weiß ich unmittelbar ohne Hülfe der äußern Gegenstände; ihre Mitwirkung zu diesen Erkenntnissen ist nur nebenbei nöthig; so weiß ich auch die allgemeinen Grundsätze der Wissenschaft von Natur, z. B. die Lehren der Mathematik, ohne nothwendige Hülfe eines Organs, welches nur nebenbei mich an diese Grundsätze erinnern kann. Etwas anderes ist es mit den beiden andern Arten der natürlichen Erkenntniß; sie setzen eine bestimmte äußere Erfahrung voraus, wobei der Gegenstand die Seele in besonderer Weise erregen muß. Daß aber aus einer solchen zufälligen und vorübergehenden Erregung eine sichere und nothwendige Erkenntniß hervorgehen kann, beruht darauf, daß auf sie jener allgemeine Grundsatz des Verstandes angewendet wird, was in den meisten Fällen von einer nicht freien Ursache geschehe, sei Wirkung einer natürlichen Ursache [1]). Diese

1) Ib. 6. Nota igitur, quod quatuor sunt conditiones, de quibus nobis est necessaria certitudo, scilicet de scibilibus simpliciter, de scibilibus per experientiam, de actibus nostris et de cognitis ut nunc a nobis per sensus. Exemplum de primo, triangulus habet tres etc., exemplum de secundo, luna eclipsatur, exemplum de tertio, vigilo, exemplum de quarto, illud est album. Primum et tertium tantum egent sensu ut occasione, quia simpliciter est certitudo, si omnes sensus errarent. Secundum et quartum tenent per idem, scilicet, quod frequenter evenit a non libero, habet illud pro causa naturali.

Eintheilung beweist, daß unsere natürliche Erkenntniß nicht gänzlich von den sinnlichen Erregungen unserer Seele durch die vergänglichen und veränderlichen Dinge hervorgebracht wird und deswegen dem beständigen Flusse der Erscheinungen nicht anheim fällt, welchen Heraklit lehrt, welchen die Akademiker für ihre Zweifel anführen [1]; vielmehr wenn auch alle Sinne täuschen sollten, so würde doch die Verbindung, welche der Verstand nach seinen allgemeinen Grundsätzen findet, unerschütterlich sein, weil sie auf der Erkenntniß solcher Begriffe beruht, welche nothwendig mit einander verbunden werden müssen, weil der eine den andern in sich schließt (principia nota ex terminis). Auf solche Grundsätze sucht aber Duns Scotus auch die Erfahrungserkenntnisse zurückzuführen vermittelst jenes allgemeinen Grundsatzes des Verstandes und indem er dabei die unmittelbar gewisse innere Erfahrung zu Hülfe ruft, welche selbst als Princip angesehn werden muß, sobald sie nur die wirklich in uns vollzogenen Acte (actus perfecti) bezeichnet. Den Übergang von diesen innern Erfahrungen zu den Erfahrungen der äußern Welt findet er nemlich dadurch, daß er nach jenem allgemeinen Grundsatze des Verstandes auf eine äußerliche natürliche Ursache schließt, welche die natürlichen Wirkungen in uns hervorbringen müsse [2].

1) Ib. 4; 5.

2) Ib. 7 sqq. Termini principiorum per se notorum talem habent identitatem, ut alter evidenter necessario alterum includat. — — Quantum ad istam notitiam intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione, quia intellectus non potest habere notitiam simplicium, nisi acceptam a sensibus, illa tamen accepta potest simplicia virtute sua compo-

Mag nun auch diese Lehre über unsere Erkenntniß ihre guten Gründe haben, so bleibt in ihr dennoch ein dunkler Punkt, wie die Begriffe uns zukommen, welche einer den andern einschließen, so daß kein Irthum des Verstandes über die ersten Grundsätze dieser Art möglich ist [1]. Seiner Ansicht nach sind die Grundsätze des Verstandes analytische Sätze und der Verstand soll die Verbindung der in ihnen enthaltenen Begriffe selbstthätig erkennen; aber es scheint, als wollte er die zu verbindenden Begriffe von der sinnlichen Erregung ableiten, wenn er sich des Ausdrucks bedient, die Begriffe als einfache Bestandtheile des Satzes würden von den Sinnen empfangen [2]. Unstreitig jedoch ist dies nur eine Ungenauigkeit der Darstellung, welche ähnlichen Ausdrücken der Aristotelischen Lehre nachgebildet ist. Wo Duns Scotus genauer sich ausdrückt, da unterscheidet er selbst in unserm sinnlichen Erkennen ein doppeltes, die Thätigkeit des Verstandes und die Thätigkeit des Sinnes, und schreibt dieser nur eine entferntere Mitwirkung zur Erzeugung der Begriffe zu, welche er intelligible Formen oder Arten nennt [3].

---

nere. — — Si omnes sensus essent falsi, a quibus accipiuntur tales termini, — — intellectus circa talia principia non deciperetur, quia semper haberet apud se terminos, qui essent causa veritatis. — — De actibus nostris dico, quod est certitudo de multis eorum, sicut de principiis per se notis. — — Et sicut est certitudo de vigilare, sicut per se noto, ita etiam de multis aliis actibus, qui sunt in potestate nostra, ut de me intelligere, de me audire et sic de aliis, qui sunt actus perfecti. Vergl. dazu die Beschränkungen ib. 15.

1) Ib. II dist. XXIII, 5.

2) Siehe die ausgezog. Stelle ib. I dist. III qu. 4, 7 sqq.

3) Ib. I dist. III qu. 6, 28. Antequam igitur intellectus ha-

Das Materielle des Sinnes und des sinnlichen Gegenstandes soll dabei nicht in Betracht kommen [1]); denn nach dem Aristoteles nehmen wir nur die Formen der Dinge wahr, und die Materie ist wegen der Formen, aber nicht umgekehrt. Die intelligibeln Formen sind auch der Seele nicht gegenwärtig durch den Sinn, sondern sie liegen im Verstande vor dem Erkennen und sind, um uns eines uns geläufigen Ausdrucks zu bedienen, angeborne Begriffe; der sinnliche Eindruck wird für das wirkliche Erkennen nur verlangt, damit der niedere Theil der Seele mit dem höhern in Übereinstimmung sei, und nicht der körperliche Sinn bedient sich des Verstandes zur Erzeugung der Begriffe, sondern umgekehrt der Verstand gebraucht den Sinn zur Vollendung der Thätigkeit, für welche er bestimmt ist [2]). Die Vorstellung, welche durch

beat speciem, necessario oportet ipsum converti ad phantasmata, sicut proprium passivum convertitur ad suum proprium activum, a quo simul et ab intellectu agente suscipit speciem intelligibilem. Ib. qu. 7, 20. Oportet concurrere animam et objectum praesens et hoc in specie intelligibili. Quaest. quodl. fol. 38 col. 4. Phantasma non potest facere speciem intelligibilem nisi concurrente actione intellectus agentis. In anal. post. I qu. 3 fol. 191 col. 3. Intellectus agens gignit in intellectione possibili speciem ex illa, quae est in phantasia.

1) In sent. I dist. III qu. 7, 20.

2) Ib. I dist. III qu. 6, 18. Praecisa causa cujuscunque potentiae habendi speciem praesentem, repraesentantem objectum suum, est, quia ipsa est cognitiva et natura dedit sibi, ut possit habere objectum prius naturaliter sibi praesens, quam cognoscat. — — Sed illa praesentia non erit per aliquid impressum organo, quia non habet organum, ergo erit per aliquid impressum illi potentiae. Tale autem impressum repraesentans, praecedens in potentia intellectiva actum intelligendi, voco spe-

die Sinne der Seele zugeführt wird, enthält die Begriffe nur in verworrener Weise; ihr muß der Verstand begegnen, nicht allein um sie sich anzueignen, sondern auch um das, was hervorglänzt, in der Vorstellung der Einbildungskraft durch das Licht des thätigen Verstandes zu erleuchten und zu durchdringen und so den bestimmten Begriff und die deutliche Erkenntniß zu gewinnen [1]). Von der Ansicht der Platoniker ausgehend, daß wir nur durch Theilnahme an der Wahrheit unser Erkennen gewinnen und daß alles, was durch Theilnahme etwas wird, seine Wirklichkeit auf ein erstes Gleichnamiges zurückführen muß, an welchem es Theil nimmt, wie das Warme z. B. nur durch die Wärme warm wird, gesteht Duns Scotus zu, daß unser Erkennen von einem ersten Erkennenden abhängig sei [2]), widerspricht aber der Meinung, daß dies

ciem intelligibilem. — — Et ideo falsum accipitur, quod species talis non est nisi praecise propter organum. Natura enim causat talem partem talis corporis sic mixtum, ut sit perfectibilis a tali potentia animae et congruat operationi ejus, quia materia est propter formam et non e converso. Quaest. quodl. XV fol. 38 col. 2.

1) In sent. I dist. III qu. 7, 33. In prima igitur actione in intellectum possibilem agens est phantasma, sed quod quid est, splendens in phantasmate, est ratio agendi in ipsum et hoc inquantum illud, quod quid est, stat in lumine intellectus agentis et penetratur ab ipso lumine et ambitur ab ipso agente. — — Et in isto occursu imbibit illam intellectionem confusam et transmittit ad intima sua et tunc recipit eam a se intimius, quam possit eam recipere ab objecto. Illi etiam impressioni sic intimatae occurrit intellectus secundo et in illo secundo occursu immergit se illi penetrando illam et in hoc est distincta et perfecta cognitio intellectus. Ib. qu. 8, 3.

2) In anal. post. I qu. 3 fol. 190 col. 4. Merkwürdig ist die

erste Erkennende die Idee sei, und behauptet dagegen, nur in der ersten Ursache, welcher das Erkennen wesentlich zukomme, dürfe das gesucht werden, an welchem wir durch unser Erkennen Theil haben [1]. So werden wir auch hier durch die theologische Richtung der Lehre darauf zurückgeführt, daß in dem unveränderlichen Wesen Gottes auch der Grund aller unwandelbaren Begriffe und Grundsätze der Wissenschaft liege.

Dies sind die allgemeinsten Andeutungen über die Thätigkeit des Verstandes in ihrem Verhältnisse zum Sinn, welche in der That nur die innere Selbständigkeit des Verstandes behaupten [2]. Etwas eindringender geht Duns Scotus zu Werke, wenn er den weitern Verlauf der wissenschaftlichen Thätigkeiten zu erforschen sucht. Dabei ist die Voraussetzung, daß die einmal vom Verstande entwickelten Erkenntnisse in ihm bleiben. Wäre dies nicht, so würde es keinen Fortschritt im Erkennen geben, sondern jeder Verstand würde zu jeder Zeit der Wissenschaft eben so nahe stehen wie jeder andere, und im Erkennen müßte beständig von Neuem angefangen werden [3].

Meinung, daß nach der Platonischen Lehre das erste Erkennende die Idee des Menschen sei.

1) Ib. fol. 191 col. 4. Omnia intelligentia per participationem reducuntur ad aliquod intelligens per essentiam, sed illud intelligens non est idea, sed est prima causa, cujus intelligere et esse sunt eadem.

2) Quaest. quodl. XV fol. 36 col. 4. Intellectio est actus immanens. — — Omne intelligere est ipsius intelligentiae.

3) In sent. I dist. III qu. 6, 26 sqq.; qu. 7, 26; II dist. XI, 3. Si nulla maneret notitia habitualis non manente actu intelli-

Den Anfang des Erkennens macht nun aber die sinnliche Vorstellung. In ihr jedoch haben wir nur eine verworrene Erkenntniß, weil sie nur Accidenzen uns darstellt, welche in einem sinnlichen Ganzen verbunden sind, aber von einander durch die Abstraction des Verstandes gesondert werden müssen, um zu deutlichen Erkenntnissen zu werden [1]. Wir abstrahiren nun zunächst aus dem sinnlichen Ganzen die niedrigste Art, welche die Wahrnehmung am stärksten bewegt hat; denn die Individuen, wenn sie auch erkennbar sind, so ist doch ihre Erkenntniß entweder überhaupt nicht für uns oder die späteste, welche wir erreichen [2]. Daß die niedrigste Art uns zuerst zur Erkenntniß komme, dafür wird der Grund angegeben, daß alle natürliche Ursachen, wenn kein Hinderniß entgegenstehe, die stärkste Wirkung, welche in ihrer Macht ist, hervorbringen würden, daß aber dies für den Verstand und das Object die niedrigste Art sei, weil sie alle höhere Begriffe in sich enthalte, welche von beiden hervorgebracht werden könnten. Auch wird dafür die Erfahrung angeführt, daß wir früher die Arten kennen, als die

---

gendi, sequeretur, quod semper esset intellectus aeque in potentia essentiali ad intelligendum. — — Semper de novo oporteret recipere talem formam. Damit hängt die Lehre von der memoria intellectiva zusammen.

1) Ib. I dist. III qu. 4, 22 sq. A sensibilibus — — non est expetenda sincera veritas, quia notitia sensus est circa aliquid per accidens, — — sed virtute intellectus agentis, qui est participatio lucis increatae, illustrantis super phantasmata, cognoscitur quidditas rei et ex hoc habetur sinceritas vera. Quaest. quodl. XV fol. 38 col. 3. Actio abstrahendi, quae est prima actio intellectus agentis.

2) In sent. II dist. III qu. 6, 17.

höhern, ja die metaphysischen Begriffe, welche in ihnen liegen [1]. Aber eben deswegen ist auch die Erkenntniß, welche wir zunächst von der niedrigsten Art gewinnen, nur verworren. Die deutliche und bestimmte Erkenntniß eines Gegenstandes wird nur durch die Begriffserklärung gewonnen; wie aber die Gegenstände zunächst durch die Hülfe der Sinne von uns aufgefaßt werden, tragen ihre Begriffe nur in ununterschiedener Weise die höhern Begriffe in sich, welche zu ihrer Begriffserklärung gehören. Zum vollkommen deutlichen Begriffe einer Art gehört nun die Erkenntniß aller höhern Begriffe vom Begriffe des Seienden an bis zu der niedrigsten Art herab. Der Begriff des Seienden aber kann nur auf deutliche Weise erkannt werden, weil er der allgemeinste und ein schlechthin einfacher Begriff ist. Er liegt in allen einzelnen Begriffen, und keiner von diesen kann daher deutlich gedacht werden ohne ihn. Von ihm aus daher müssen alle Begriffserklärungen gewonnen werden durch Eintheilung des Allgemeinsten bis zu dem besondern Gegenstande der Begriffserklärung herab. Die deutliche Erkenntniß, auf welche wir hinarbeiten müssen, geht deswegen den entgegengesetzten Weg in Vergleich mit der verworrenen Erkenntniß, welche von unten herauf beginnt. Deswegen ist auch die Metaphysik die oberste Wissenschaft, welche zum deutlichen Erkennen führt, indem sie die Grundsätze aller übrigen Wissenschaften entwickelt [2]. Es sind mithin

1) Ib. I dist. III qu. 2, 22 sq.

2) Ib. 24: Nihil concipitur distincte, nisi quando concipiuntur omnia, quae includuntur in ratione ejus essentiali; ens includitur quidditative in omnibus conceptibus quidditativis infe-

zwei verschiedene Wege, welche wir in unserm Erkennen einzuschlagen haben. In der Unterscheidung derselben hält sich Duns Scotus streng an die logische Über- und Unterordnung der Begriffe. Wir steigen aufwärts von den niedrigsten Arten zu der höchsten Gattung, abwärts von der höchsten Gattung zu der niedrigsten Art durch die ganze Leiter der Begriffe hindurch. Jenes ist der Weg, welchen wir nach unserer Stellung zu der sinnlichen Erregung innehalten müssen; er giebt das Mittel ab, durch welches wir die Entwicklung unseres Verstandes zunächst zu betreiben haben; denn das verworrene Erkennen hält die Mitte zwischen dem Nicht-Wissen und dem deutlichen Erkennen; daher ist jenes der Zeit nach früher als dieses [1]. Aber das deutliche Erkennen ist unser Zweck. Daher dürfen wir über jenes aufsteigende Verfahren das herabsteigende nicht vernachlässigen. Durch dies letztere eine deutliche Erkenntniß zu gewinnen, dazu hat Duns Scotus guten Muth, weil in der verworrenen Erkennt-

---

rioribus; ergo nullus conceptus inferior distincte concipitur, nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi, nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem; ergo potest concipi distincte sine aliis et alii non sine eo distincte concepto. Ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis. Ex hoc sequitur, quod ea, quae sunt sibi propinquiora, sunt priora, quia cognoscere distincte habetur per definitionem, quae inquiritur per viam divisionis, incipiendo ab ente usque ad conceptum definiti.

1) Ib. 27. Simpliciter primum est illud, quod est primum in ordine confuse cognoscendi; quia processus naturalis ab imperfecto ad perfectum est per medium, confuse autem cognoscere est quasi medium inter ignorare et distincte cognoscere et ideo confuse cognoscere est ante quodcunque distincte intelligere.

niß die höhern Begriffe der Kraft nach (virtualiter) verborgen liegen und durch die Unterscheidung unseres Verstandes herausgezogen werden können [1]. So sehen wir ein, daß die obersten Grundsätze der Wissenschaft schon versteckt in den verworrenen Vorstellungen liegen und es nur des analytischen Verfahrens bedarf um sie hervorzuziehn, daß aber das eigentlich wissenschaftliche Verfahren erst durch Zusammensetzung der Beweise, durch Eintheilung und Erklärung gewonnen wird [2]. Diesen Standpunkt, welcher von der Metaphysik aus die deutliche Erkenntniß der Dinge zu begründen sucht, hält Duns Scotus fest; sein ganzes Verfahren entspricht ihm, so weit es philosophisch sich entwickelt; durchaus sucht er aus den allgemeinsten metaphysischen Grundsätzen seine Lehre zu erhärten.

So wie die Philosophie des Mittelalters den Zusammenhang zwischen Erkenntnißlehre und Lehre von den Gegenständen des Denkens bis auf den Duns Scotus herab nie aus den Augen verloren hatte, so wird man sich denken können, daß auch dieser hierzu am wenigsten geneigt war. War doch seine ganze Erkenntnißlehre auf dem Gegensatz zwischen Object und Subject gegründet und davon durchdrungen, daß beide nicht getrennt werden dürfen, wenn ein Erkennen zu Stande kommen soll. Sehen wir nun auf seine allgemeinen Grundsätze über die deutliche Erkenntniß, welche er anstrebt, so werden wir nicht daran zweifeln können, daß er dem Allgemeinen Wahrheit beilegen mußte, denn

---

1) Ib. 28.
2) Ib. 26 sq.

nur vom Allgemeinen aus will er unserer Erkenntniß Deutlichkeit zuwachsen lassen. Sein Realismus stützt sich im Allgemeinen auf dieselben Grundsätze, welche schon vor ihm entwickelt worden waren. Wäre das Allgemeine nicht wahr, so würden wir in Wahrheit von jedem Einzelnen nur aussagen können, daß es dieses Einzelne wäre, alle Individuen würden nach gleichem Maße gemessen werden müssen und kein Individuum würde dem einen ähnlicher, dem andern unähnlicher sein, weil der numerische Unterschied allein eine wahre Bedeutung hätte [1]. Die natürlichen Unterschiede sind vor den einzelnen Dingen und diese werden nach jenen gebildet. Wenn daher der Nominalismus annimmt, daß die allgemeine Natur der Dinge erst durch den Verstand werde, so muß man dem entgegensetzen, daß der Verstand nur der Natur der Dinge folge und die allgemeine Natur derselben sein

---

1) Ib. II dist. III qu. 1, 8. In omni genere est unum primum, quod est metrum et mensura omnium, quae sunt illius generis. — — In singulis praedicationibus idem praedicaretur de re. Ib. 5. Si omnis unitas realis est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis; sed consequens est falsum, quia omnis diversitas numeralis inquantum numeralis est aequalis, et ita omnia aeque sunt distincta, et tunc sequitur, quod non plus potest intellectus a Socrate et Platone aliquod commune, quam a Socrate et linea, et esset quodlibet universale purum figmentum. In Porphyr. qu. 4. Universale est ens, quia sub ratione non entis nihil intelligitur, quia intelligibile movet intellectum. Cum enim intellectus sit virtus passiva, — — non operatur, nisi moveatur ab objecto. — — Universale est ab intellectu. Et cum dicitur, ergo est figmentum, dico, quod non sequitur, quia figmento nihil correspondet in re extra, universali autem aliquid extra correspondet, a quo movetur intellectus ad causandum talem intentionem.

würde, wenn auch der Verstand nicht wäre; das Feuer würde dieser allgemeinen Natur nach brennen, die Individuen würden sich in dem Kreise ihrer Art nach der natürlichen Weise erzeugen, wenn auch der Verstand alles dies nicht dächte [1]). Diese Behauptung der allgemeinen Begriffe entspricht der Annahme des Duns Scotus, daß wir die Begriffe der Arten nicht durch die sinnliche Wahrnehmung empfangen, sondern daß sie dem Verstande als in der Natur liegende Objecte sich darbieten, welche zwar immer in einem besondern Subjecte sich finden, von demselben aber doch unabhängig sind [2]).

Indem nun aber so die Wahrheit der allgemeinen Natur behauptet wird, gesteht Duns Scotus doch ein, sie werde zum Allgemeinen erst durch ihre Beziehung auf das Besondere, dadurch also, daß sie das Besondere in der Natur außer uns hervorbringe und in uns vom Verstande auf das Besondere bezogen werde. An sich selbst, wie Avicenna gelehrt habe, sei sie weder allgemein, noch besonders [3]). Hierauf scheint es sich zu be-

---

1) In sent. II dist. III qu. 1, 6. Nullo existente intellectu ignis causaret ignem et corrumperet aquam et esset aliqua unitas realis generantis ad genitum secundum formam, propter quam generatio esset univoca; intellectus enim considerans non facit generationem esse univocam, sed cognoscit eam esse univocam.

2) Ib. I dist. III qu. 6, 28.

3) Ib. II dist. III qu. 1, 7. Natura est indifferens ad unitatem singularem. — — Nec universalis actu eo modo, quo aliquid est universale factum ab intellectu, non ut objectum intellectus, nec est particularis de se. Licet enim nunquam sit realiter sine aliquo istorum, non tamen est de se aliquod istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis. — — Prima

ziehen; daß er nur einen formalen Unterschied zwischen dem allgemeinen und dem besondern Wesen der Dinge anerkennen will, weil ein jedes Einzelne nothwendig auch ein Allgemeines und ein jedes Allgemeines nothwendig ein Besonderes ist und das Allgemeine um allgemein zu sein im Besondern sich verwirklichen, das Besondere um ein besonderes Wesen zu sein durch das Allgemeine bestimmt sein muß. Es wird dies Verhältniß mit dem Verhältnisse der Form und der Materie verglichen, welche nothwendig zusammengehören und erst in dem aus Materie und Form Zusammengesetzten ihr wahres Sein haben, aber doch als von einander unterschieden von uns gedacht werden müssen [1]). Man wird bemerken können, daß diese formale Auffassungsweise des Seins vollkommen der Art entspricht, wie Duns Scotus auch die Entwicklung der Gedanken vom Besondern zum Allgemeinen und

---

igitur intellectio est naturae, ut ei non cointelligitur aliquis modus, neque qui est ejus in intellectu, neque qui est ejus extra intellectum.

1) Ib. qu. 6, 15. Omnis entitas quidditativa — — alicujus generis est de se indifferens — — ad hanc entitatem et illam, ita quod ut entitas quidditativa est naturaliter prior ista entitate, ut est haec; et ut prior est naturaliter, sicut non convenit sibi esse hanc, ita non repugnat sibi ex ratione sua suum oppositum. — — Quodlibet commune et tamen determinabile adhuc potest distingui, quantumcunque sit una res, in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa, sed haec est formaliter entitas singularis et illa est entitas naturae formaliter; nec possunt istae duae realitates esse res et res, sicut possunt esse realitas, unde accipitur genus, et realitas, unde accipitur differentia, unde realitas specifica accipitur, sed semper in eodem, sive parte sive toto, sunt realitates ejusdem rei formaliter distinctae.

vom Allgemeinen zum Besondern in entgegengesetzter Richtung, aber in gleicher Weise betrieben wissen will.

Der dunkle Ausdruck, welchen Duns Scotus für seine Lehre wählte, hat seinen Anhängern, den Formalisten, viel zu bedenken gegeben. Wir werden ihn nur aus der ganzen theologischen Richtung des Mannes erklären können. In ihr hatte er eingesehn, daß die übernatürliche Erkenntniß gewissermaßen eine natürliche wäre, daß die zufälligen Geschöpfe vom nothwendigen Wesen Gottes der Weise ihres Seins nach unterschieden werden müßten, aber doch dasselbe Sein enthalten könnten, so wie Form und Materie, Thätiges und Leidendes einander entgegengesetzt wären, aber doch auch dem Inhalte nach sich völlig entsprechen müßten; in derselben Weise findet er nun auch, daß Allgemeines und Besonderes völlig dem Inhalte nach in einander aufgehen, indem nichts Besonderes ist, was nicht alle ihm übergeordnete Allgemeinheiten in sich trüge, nichts Allgemeines, was nicht in den ihm untergeordneten Besonderheiten seiner ganzen Bedeutung nach ausgedrückt wäre. An seine theologische Denkweise schließt er dies unzweideutig an, indem er mit dem Augustinus die allgemeinen Begriffe als die Muster betrachtet, nach welchen Gott alles schafft, und fordert, daß sie von unserm Verstande im Lichte der ewigen Wahrheit erkannt werden sollen, weil ihn Gott in natürlicher Weise bewegt und erleuchtet [1]. Auch das natürliche Erkennen, wenn es zur höchsten Deutlichkeit gelangen soll, kann nur vom höchsten Seienden, von Gott, der Ursache aller Dinge

---

1) Ib. I dist. III qu. 4, 18 sqq.; dist. XXXVI, 7.

abgeleitet werden [1]). Alle Grundsätze, sowohl theoretische als praktische, hängen von dem ewigen Lichte Gottes ab, weil sie vom Seienden abgeleitet werden müssen, welches der Grund aller Dinge ist; daher ist die Theologie die höchste Erkenntniß, welche alle Wissenschaften umfaßt, und wie auf die Metaphysik alle übrige Wissenschaften zurückgeführt werden müssen, wenn wir ihre Grundsätze zur Genüge erforschen wollen, so müssen wir auch die Metaphysik wieder auf die Theologie, d. h. auf die ewige Wahrheit Gottes zurückführen, um ihre Grundsätze zu erschöpfen; in der Erkenntniß dieser Grundsätze aber haben wir alsdann auch eine Gemeinschaft mit Gott, eine Theilnahme an seinen Gedanken, indem sie uns die Ordnung enthüllen, welche er den Dingen der Welt gegeben hat [2]). Wir werden uns hierbei daran erinnern, daß Duns Scotus auch den Verhältnißbegriffen eine Wahrheit außer dem Verstande beilegte. So ist sein Realismus überhaupt ohne Schranken. Selbst die Materie,

---

1) Ib. I dist. III qu. 2, 29. Perfectissimum cognoscibile a nobis etiam naturaliter est deus.

2) Ib. I dist. III qu. 4, 23. Cognoscuntur sincere in luce aeterna, sicut in objecto remoto cognito, quia lux increata est primum principium entium speculabilium et ultimus finis rerum practicarum et ideo ab ipsa sumuntur principia tam speculabilia, quam practica. Et ideo cognitio omnium tam speculabilium quam practicabilium per principia sumta a luce aeterna ut cognita est perfectior et purior cognitione sumta per principia in genere proprio. — — Et hoc modo cognitio omnium pertinet ad theologiam. Cognoscere enim triangulum habere tres, ut est quaedam participatio dei et habens talem ordinem in universo, hoc est nobiliori modo cognoscere triangulum habere tres, quam per rationem trianguli etc.

obwohl sie das Niedrigste von allem Seienden ist, muß doch als ein Seiendes gedacht werden und hat ihre Idee in Gott [1]. Wir werden hiernach erwarten dürfen, daß nicht minder den individuellen Begriffen als den allgemeinen ihre Wahrheit bewahrt wird. Auf eine genauere Unterscheidung übrigens der wissenschaftlichen Begriffe, welche als allgemeine die Natur begründende Formen angesehn werden sollen, geht diese Lehre nicht ein, obwohl auch sie die natürlichen Arten und Gattungen der Dinge vorherschend berücksichtigt.

Nicht minder aber vertheidigt Duns Scotus die Realität des Besondern. Aus allen Kräften strebt er das Vorurtheil aus dem Wege zu räumen, daß die Individuation nur auf etwas Verneinendem beruhe. An den wörtlichen Begriff des Individuums sich anschließend bemerkt er, daß darin ein Widerstand gegen die Theilbarkeit liege und dieser nur in etwas Bejahtem seinen Grund haben könne [2]. Auch müssen wir den Individuen eben so gut einen bestimmten Unterschied des Begriffs beilegen, als den Arten und Gattungen; wie den Arten ein specifischer, so kommt den Individuen ein individueller Unterschied zu, wenn er auch für unsern Verstand nicht begreiflich sein sollte. Daher dürfen wir auch nicht meinen, daß die Materie alleiniger Grund der Individuation sei, denn die Form ist Gegenstand des Begriffs, und der numerische Unterschied tritt zu dem Artbegriffe hinzu um das Vermögen der Art in einer bestimmten Weise zu ge-

---

1) Ib. I dist. XXVII qu. 3, 10; II dist. XII qu. 1, 11; 20.
2) Ib. II dist. III qu. 2, 4.

stalten [1]). Deswegen streitet er auch gegen die Annahme, daß die Individuen der Zahl nach in das Unendliche gehn müßten, und sieht das individuelle Sein als einen Zweck des Schöpfers an, welcher in den edelsten Geschöpfen angestrebt werde um ihnen die Seligkeit zu verleihen [2]). Nur in den vergänglichen Dingen der Natur, welche aus Materie und Form zusammengesetzt sind, in welchen die Materie die allgemeine Art zu einem Besondern zusammenzieht, hat auch die Materie, jedoch nur einen untergeordneten Antheil an der Individuation [3]).

Doch auch dem Duns Scotus bereitet die Annahme immaterieller Wesen in der Durchführung seiner Grundsätze über diesen Punkt keine geringe Schwierigkeiten. Seine Grundsätze führen ihn dahin durch die ganze Schöpfung hindurch eine Verbindung des Besondern und des Allgemeinen anzunehmen, und damit hängt ihm auch die Verbindung zwischen Materie und Form zusammen. In der Theilung müssen wir auf ein Einfaches kommen; aber wir müssen uns auch eingestehn, daß kein Geschöpf so einfach sein kann als der Schöpfer; denn selbst die vollkommenste Intelligenz unter den Geschöpfen hat ihr Wissen und Wollen nur als ein Accidens an ihrer Substanz und ist also aus Substanz und Accidens zusammengesetzt, nicht an sich unendlich, sondern aus Beraubung und Sein gemischt, wie aus Materie und Form, ein

---

1) Ib. II dist. III qu. 5, 3. Realitas individui est similis realitati specificae, quod est quasi actus determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem.

2) Ib. II dist. III qu. 7, 10.

3) Ib. II dist. III qu. 6, 21; 22.

Seiendes, aber ein Dieses, welches eine Contraction des Allgemeinen zum Besondern voraussetzt [1]. Aus dieser Nothwendigkeit der Zusammensetzung für alle Geschöpfe ergiebt sich auch, daß jedes Ding der Welt aus Materie und Form besteht, denn diese beiden sind das Positive, welches in jeder Zusammensetzung sich finden muß [2]. Dennoch besinnt er sich sehr, wenn er mit dem Aristoteles behaupten soll, es könne keine reine Materie und keine reine Form in der Welt geben. Es scheint ihm dies die Allmacht Gottes zu beschränken. So wie er reine Geister anzunehmen geneigt ist, so meint er, dürfe man auch eine reine Materie annehmen, weil kein Widerspruch in dem Gedanken derselben gesetzt sei [3]. Er bestreitet deswegen auch die Lehre von den Anlagen zur Form (rationes seminales) in der Materie, weil sie schon etwas der Form Ähnliches sein würden, indem er ihre Unzulänglichkeit und das Bildliche in ihr gut nachweist, ohne jedoch in ihren tiefern Sinn einzugehn und etwas Genügendes an ihre Stelle zu setzen [4]. Aber Duns Scotus gesteht auch ein, daß eine reine Materie ihre Stelle in der Welt nicht finden könnte, so wie er auch im Gegen-

1) Ib. I dist. VIII qu. 2, 1 sq.

2) Ib. I dist. III qu. 6, 33; II dist. XII qu. 1, 13. Primum est absurdum, scilicet quod generabile sit simplex. — — Secundum etiam est impossibile, scilicet quod aliquid componatur ex nihilo et aliquo; igitur sequitur necessario tertium, scilicet quod aliquid componitur ex aliquo et aliquo, sicut ex materia et forma. Es beruht hierauf der Beweis des Satzes, daß keine Creatur schaffen könne. Ib. IV dist. I qu. 1, 28 sq.

3) Ib. II dist. XII qu. 2, 3. Non est contradictio materiam esse sine forma quacunque substantiali et accidentali. Ib. 4; 6.

4) Ib. II dist. XVIII.

sah den Engeln, sofern sie der Welt angehören, eine bestimmte Beziehung zum örtlichen Dasein beizulegen sich genöthigt sieht [1]). Man wird eingestehn müssen, daß hierdurch die Begriffe einer reinen Form und einer reinen Materie ganz außer dem Bereich unseres weltlichen Denkens gestellt werden; nur um die Allmacht des Schöpfers über alles Widerspruchlose zu behaupten werden diese Gedanken eingeführt. Was dagegen unser weltliches Denken betrifft, so gesteht Duns Scotus ein, daß wir die Materie nur in Verbindung mit der Form zu erkennen vermögen. Denn sie ist die Ursach des zufälligen Seins und wird nur im Werden der zufälligen Formen erkannt. Wir würden von ihr gar nichts wissen, wenn wir nicht den Wechsel der Formen an ihr wahrnähmen [2]). Ähnlich ist es nun auch mit seinem Gedanken an reine Formen oder Geister. Die vernünftigen Seelen, obgleich reine Formen, sollen doch mit einer der Vervollkommnung fähigen Materie verbunden sein [3]), und wie er die Engel

---

1) Ib. II dist. XII qu. 2, 5. Sicut angelus, qui non est quantus, est in loco aliquo definitive, non circumscriptive, supposito quod sit in universo, si tamen fieret extra universum, ubi locus non est, non esset in loco definitive; sic materia si fieret in universo sine forma, esset definite alicubi, si autem fieret extra universum, nusquam esset localiter vel definitive, tamen esset natura quaedam absoluta.

2) Ib. II dist. XII qu. 1, 19 sq.; III dist. XXII, 16. Et ita materia est ignota scientifice et est causa contingentiae. — — Et per hoc non excluditur materia a quidditate rei, quia de illis mutabilibus et corruptibilibus potest haberi scientia in universali sciendo talia esse mutabilia.

3) Ib. II dist. III qu. 7, 4. Animae intellectivae — — sunt formae purae, licet perfectivae materiae.

in der Welt an einen bestimmten Ort setzt, so findet er auch ihre und der vernünftigen Seelen Immaterialität sehr fraglich; von einer körperlichen, den Raum erfüllenden Materie derselben will er freilich nichts wissen, aber daß sie auch von der ersten Materie frei seien, wagt er nicht zu behaupten [1]).

Wenn wir diese zu einem reinen Ergebnisse nicht durchgebildeten Gedanken betrachten, so können wir uns dabei der Betrachtung nicht enthalten, wie diese Zeit, indem sie die Meinungen sehr abweichender Autoritäten zu vereinigen strebte, doch auch ihren stärksten Geistern unüberwindliche Schwierigkeiten entgegensetzte. Eben darin liegt ein Grund ihrer Hoffnung auf eine übernatürliche Erkenntniß, welche wenigstens für die Zukunft eine Lösung verspricht, wo die gegenwärtigen Kräfte nicht ausreichen. Duns Scotus indem er auf die genaueste Erkenntniß des Besondern im Besondern dringt, sieht sich genöthigt einzugestehn, daß unsere natürliche Wissenschaft sie nicht gewähren könne. Denn die Gründe der wechselnden Besonderheiten stellen sich ihr nur in der unvollkommenen Form der Meinung dar. In Gott jedoch ist die Idee der Materie, in ihm kann sie erkannt werden [2]). So sehen wir uns auch in der Erkenntniß des Besondern und der Gründe des Zufälligen wieder auf die theologische Erkenntniß verwiesen, wie es nicht anders sein kann, da alles Zufällige seinen Grund in Gottes Willen hat.

---

1) De anima qu. XV, 7 sqq.
2) In sent. II dist. XII qu. 1, 20; qu. 2, 7.

Übersehen wir diese Lehren des Duns Scotus über das Erkennen der menschlichen Seele, so befriedigt uns in ihnen hauptsächlich das Gleichgewicht, welches er zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen zu halten weiß. Zwei Punkte, von welchen seine ganze Theorie beherscht wird, stehen ihm fest, daß nemlich auf der einen Seite das Erkennen unserer Seele eine Thätigkeit unseres Verstandes ist, auf der andern Seite aber auch abhängt von dem Vorhandensein und der Einwirkung des übernatürlichen Objects, welches alle Wahrheit trägt und uns mittheilt. Von jener Seite ist er nun geneigt den thätigen Verstand als einen uns angehörigen und als ein innerlich in unserm Subjecte Wirksames zu setzen [1]). Da wendet er sich der Lehre zu, auf die Bedingungen, unter welchen wir unsere Gedanken aus der sinnlichen Erfahrung herausbilden, sein Augenmerk richtend, daß wir eine durch unsern Verstand erworbene Erkenntniß (intellectus acquisitus) haben [2]). Von der andern Seite giebt er auch der Ansicht ihr Recht, daß nur Gottes ewige Wahrheit uns erleuchten könne, indem wir an ihr Theil nehmen, und sieht er unsere Erkenntnisse als eingegossene Gedanken an [3]). Indem er beiden Seiten in der Betrachtung

---

1) In anal. post. I qu. 3 fol. 190 col. 4. Intellectus fit aliquod intelligens vel sciens in actu et non per agens extrinsecum, quod est substantia separata influens species in intellectu, sed per intellectum agentem, qui est intellectus intrinsecus.

2) Ib. fol. 191 col. 2 sq.; de anima qu. 13, 6.

3) In anal. post. I qu. 3 fol. 190 col. 3; fol. 191 col. 4; de anima qu. 13, 5. Huic concordat sacra scriptura, quae ponit deum ipsum esse illud lumen, quod ponit Aristoteles intellectum agentem.

unserer Erkenntniß ihre Wahrheit zugesteht, sehen wir, wie es ihm gelingt jene streitigen Ansichten über den erworbenen und den eingegossenen Verstand mit einander zu vereinigen. Daher wird auch die übernatürliche Erkenntniß im Worte Gottes nur als die vollkommene Entwicklung unseres möglichen Verstandes betrachtet [1]).

Aber bei diesem Gleichgewichte, welches im Allgemeinen zwischen Übernatürlichem und Natürlichem gehalten wird, müssen wir doch bemerken, wie Duns Scotus in seiner Lehre von der menschlichen Wissenschaft darauf hinarbeitet das natürliche Erkennen in das Übernatürliche hinüberzuziehn und dieses in der größten Stärke hervortreten zu lassen. Die Erkenntniß der allgemeinen Grundsätze und mit ihr jede deutliche Erkenntniß, welche vom Allgemeinen aus gewonnen wird, wenn sie auch auf natürlichem Wege erlangt werden sollen, so setzen sie doch voraus, daß Gott, der allgemeine Grund des Seins, unsern Verstand in übernatürlicher Weise bewegt und erleuchtet, und hierbei soll Gott die Hauptursache sein, unser Verstand nur in untergeordneter Weise mitwirken, anders als es bei den Erkenntnissen ist, welche wir von den natürlichen Dingen haben. So wie hiernach die all-

---

1) Quaest. quodl. XV fol. 38 col. 4. Intellectus beatus potest habere verbum de creatura cognita in genere proprio et ad formationem illius verbi ponendum est intellectum possibilem sic se habere tunc, sicut se habet nunc ad formationem verbi, quod habet de objecto nunc, quia secundum Augustinum — — sic deus res, quas condidit, administrat, ut eas proprios motus agere sinat. Igitur remanebit in patria naturalis actio, quae nata est competere naturae secundum suam perfectionem.

gemeinen Dinge nur im Lichte Gottes deutlich geschaut werden, so sollen wir auch die besondere Materie aller Dinge nur in der Idee, welche Gott von ihr hat, vollkommen zu erkennen im Stande sein, sonst aber wird unsere natürliche Erkenntniß von den besondern Dingen nur für Meinung gehalten. Wie kräftig daher auch Duns Scotus die natürliche Erkenntniß des Menschen vertheidigt, so ergiebt sich ihm doch, daß sie ihre Sicherheit nur durch das übernatürliche Licht der in Gott geschauten Grundsätze gewinnt. Wenn er dagegen auf die Besonderheiten des natürlichen Erkennens sieht, so neigen sich seine Betrachtungen der Meinung und dem Zweifel zu. In dem gegenwärtigen Leben sind wir von einer Masse beschränkender Bedingungen gebunden, und wenn wir auch aus allgemeinen Grundsätzen die natürlichen und selbst die vergänglichen Dinge zu erkennen vermögen, so reicht dies noch immer nicht zu der höchsten Erkenntniß aus, welche wir für das Allgemeine und das Besondere im ewigen Lichte gewinnen sollen, jedes Gesetz und jedes Ding als einen Theil der weltlichen Ordnung erkennend, welche in dem Willen Gottes gegründet ist. Indem Duns Scotus diese Forderung unserer Vernunft fest hält, kann er sich damit nicht begnügen, daß wir Gott nur zum entfernten Gegenstande unseres Denkens haben sollen, wie es in unserm gegenwärtigen Leben der Fall ist; seine Hoffnungen richten sich daher auf das selige Leben, in welchem Gott als nächstes Object unseres Wissens sich darbieten soll.

Um aber dieses Leben zu gewinnen, dazu gehört bei Weitem mehr unser Wille als unser Erkennen. Erst dadurch,

daß von Duns Scotus dieser Punkt geltend gemacht wird, tritt das Übergewicht der theologischen Richtung bei ihm in seiner ganzen Größe hervor. Derselbe Vorrang, welcher für Gott in seiner Beziehung zu den Geschöpfen dem Willen vor dem Verstande zugeschrieben wird, macht sich eben so entschieden auch für die Geschöpfe geltend, und in diesem Punkte offenbart sich von Neuem der starke Gegensatz zwischen der Scotistischen und Thomistischen Theologie. Er zeigt sich schon darin, daß jene viel entschiedener als diese auf den Unterschied zwischen Natürlichem und Freiem dringt. Daher ist sie weit davon entfernt zuzugeben, daß alles Sein gut, am weitesten, daß es sittlich gut ist. Man muß natürliche und sittliche Güte unterscheiden; aber selbst die natürliche Güte ist mit dem Sein nicht dasselbe, vielmehr verlangt sie zu ihrem Sein eine vollkommene Übereinstimmung der Theile und der äußern Verhältnisse für die natürliche Vollendung des Dinges [1]). Die moralische Güte dagegen bezieht sich nur auf die Thätigkeit der vernünftigen Wesen und verlangt für dieselbe das richtige Verhältniß in allen Beziehungen, vor allen Dingen zum freien Willen, alsdann aber auch zum Gegenstande des Willens, zum Zweck, zur Zeit, zum Orte nebst andern Punkten, welche bei der Handlung in Betracht kommen können [2]). Unstreitig ist diese Unterscheidung der erste und entscheidende Schritt, welcher gethan werden mußte, wenn man zu einer genauern Erörterung des Gegensatzes zwischen Gutem und Bösem ge-

1) In sent. II dist. XL, 2.
2) Ib. 3.

langen wollte. Aber von da bis zur richtigen Anwendung war noch ein weiter Weg.

Um nun den Begriff des sittlich Guten festzustellen mußte vor Allem Freiheit des Willens den vernünftigen Geschöpfen gesichert werden. Duns Scotus, um sie mit der Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott in Einklang zu bringen, beruft sich darauf, daß Nothwendigkeit und Freiheit nicht durchaus unvereinbar mit einander wären. Dies zeige die Freiheit Gottes in seinen Beziehungen auf sich, welche zwar frei sind, aber doch nothwendig in seinem Wesen liegen. Auch die Freiheit der Vollkommenen, welche nothwendig das Gute wollten, beweise dasselbe [1]. Er folgert daraus, daß die natürliche Richtung, welche die Geschöpfe auf ihren letzten Zweck haben, ihre Freiheit nicht aufhebe. Indem er nun auch die Prädestination in aller Strenge behauptet, macht ihm die Prädestination zum Guten keine Schwierigkeit. Er sucht nur zu verhüten, daß wir sie in ihrem Verhältnisse zum Willen der Geschöpfe nicht als ein zeitlich Vorhergehendes denken [2]. Dagegen die Verwerfung der Verdammten weiß er nach seinen Grundsätzen sich nicht zu erklären. Da er

1) Quaest. quodl. XVI fol. 40 col. 3 sq. Ipsa (sc. voluntas divina) sub ratione potentiae libere (liberae?) vult bonitatem suam. — — Actio circa finem ultimum est actio perfectissima et in tali actione libertas in agendo est perfectionis, igitur necessitas in ea non tollit, sed magis ponit illud, quod est perfectionis, cujusmodi est libertas. — — Possibile est aliquod liberum stante libertate necessario agere.

2) In sent. I dist. XL, 2. Praedestinatio — non transit in praeteritum, — — et ideo idem est deum praedestinare et praedestinasse et praedestinaturum esse.

das Böse auf eine reine Verneinung des Seins, welche in der Ordnung der Dinge zur Offenbarung Gottes nothwendig sei, nicht zurückbringen kann, da er auch das Zulassen des Bösen von Seiten Gottes nicht für eine bloße Verneinung zu halten vermag [1]), dabei aber doch meint, der Grund der Verdammung könne nicht allein im Willen Gottes liegen, muß er sich zuletzt eingestehn, daß die Verwerfung der Bösen etwas uns Unerforschliches sei, wenn wir auch im Allgemeinen einsehn, daß sie einen Grund im Menschen haben müsse, der aber den Rathschluß Gottes nicht bestimmen dürfe. So haben wir überhaupt das Gericht Gottes als etwas zu betrachten, was durch Vernunftgründe nicht bewiesen werden kann [2]). Wir sehen also, daß er den unbedingten Willen Gottes, von welchem er alles ableitet, mit dem moralischen Unterschiede zwischen Gutem und Bösem, den er festzuhalten strebt, doch nicht zur Genüge zu vereinigen weiß und daß daher auch seine Behauptung der moralischen Freiheit des Willens nur als Forderung gilt.

Wenn nun diese Seite seiner Untersuchungen auf dem Bestreben beruht die Freiheit des Willens mit seiner Abhängigkeit von dem Willen Gottes, welcher vor ihm liegt, zu vereinigen, so geht eine andere Seite derselben vielmehr auf das Verhältniß des Willens zum Verstande, welcher neben dem Willen in der vernünftigen Seele sich entwickelt. Wir haben gesehn, wie schon Thomas von Aquino über diesen Punkt sehr weitläuftig war; Duns

1) Ib. I dist. XLI, 13; dist. XLVII, 2.
2) Ib. I dist. XLI, 15; IV dist. XLVII qu. 1, 5.

Scotus ist es nicht weniger, offenbart aber in ihm seinen vollen Gegensatz gegen die Thomistische Theologie. Wenn diese in letzter Entscheidung, wiewohl mit einigem Widerstreben, eine Abhängigkeit des Willens vom Verstande angenommen hatte, so will Duns Scotus davon nichts wissen. An die Spitze seiner Untersuchungen über diesen Punkt stellt er den Satz, welcher als ein identischer angesehn wird, daß nichts anderes als der Wille die totale Ursache des Wollens sein könne. Weder der Wille kann erkennen, noch der Verstand kann wollen; keiner von beiden ist die totale Ursache der Thätigkeiten des andern; beide aber wirken in demselben Subjecte mit einander, so daß durch ihr gemeinschaftliches Wirken zu demselben Ergebniß erst die kräftigste Thätigkeit der Vernunft sich entwickelt. Der Verstand jedoch verhält sich zum Willen in der geschaffenen Vernunft wie das Mittel zum Zweck; daher geht jener diesem voraus, weil in der Erzeugung der Thätigkeiten die letzte die beste ist [1]. Mit dem Begriffe des Willens ist aber auch verbunden, daß er eine zufällig wirkende, durch keinen andern Grund bestimmte Ursache ist. So wie schon früher vom Willen

---

1) Ib. II dist. XXV, 22. Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate. Ib. IV dist. XLIX qu. 4, 16. Nec actus intellectus est totalis causa actus voluntatis, sed partialis causa, — — nec e converso voluntas est totalis causa intellectionis. — — Voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actus ejus. Intellectus autem, si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati, tanquam habens actionem primam in ordine generationis. Ib. 18. Intellectus dependet a volitione ut a causa partiali, sed superiori, e converso autem voluntas ab intellectione ut a causa partiali, sed subserviente.

Gottes auseinander gesetzt wurde, daß er in Beziehung auf die zufälligen Dinge zufällig wirken müsse, so wird auch vom menschlichen Willen daraus, daß es zufällige Handlungen des Menschen gebe, die Folgerung gezogen, daß er eine zufällig wirkende Ursache sein müsse. Für die zufälligen Handlungen des Menschen aber beruft sich Duns Scotus auf die Gründe des Aristoteles, daß wir sonst nicht überlegen, nicht in praktische Thätigkeit uns einlassen würden [1]. Wenn der Verstand den Willen bestimmte, so würde er nicht indifferent bleiben gegen das Entgegengesetzte; es würde alsdann die Sünde vom Irthum ausgehn und der Irthum nicht eine Folge der Sünde sein oder die Strafe, die Verblendung des Verstandes, würde der Sünde vorausgehn; auch würde man alsdann nicht zu ermahnen, sondern nur zu belehren haben. Daher dürfen wir im Verstande nicht die Ursache suchen, weswegen der Wille das Eine oder das Andere will; die Gründe, welche er dem Willen vorhält zur Wahl, bestimmen ihn nicht, vielmehr muß er sich selbst bestimmen und wir haben in ihm das Bestimmende und das Bestimmte zu unterscheiden [2].

---

1) Ib. II dist. XXV, 22. Aliquid evenit in rebus contingenter et voco contingenter evenire evitabiliter evenire; aliter si omnia inevitabiliter evenirent, non oporteret consiliari neque negotiari. — — Quaero ergo, illud quod contingenter evenit, unde vel a qua causa eveniat. Non a causa determinata; — — ergo a causa indeterminata ad alterutrum oppositorum.

2) L. l. Intellectus non potest determinare voluntatem indifferenter ad alterum contradictoriorum. Ib. 24 sq. Potentia igitur rationalis perfecta, cujusmodi est voluntas, quamvis sit contradictoriorum, poterit determinare se objecto praesente ad

So entscheidet sich Duns Scotus gegen den Determinismus des Thomas für den Indifferentismus. Aber er bleibt dabei nicht stehen nur seinen Widerspruch aus allgemeinen logischen und sittlichen Gründen gegen den Determinismus einzulegen, vielmehr sucht er den Indifferentismus von den Schwierigkeiten, welche ihn drücken, zu befreien und bildet sich dadurch eine psychologische Theorie über das Verhältniß des Willens zum Verstande aus, welche seiner Voraussetzung entspricht. Er ist der Erste, so viel ich weiß, welcher dies für den Indifferentismus geleistet hat.

Seine Meinung ist keineswegs, daß eine Mitwirkung des Verstandes zum Willen ausgeschlossen werden müsse. Es verbietet dies der oben angeführte Satz, daß die kräftigste Thätigkeit der Vernunft erst durch das Zusammenwirken des Verstandes und des Willens in demselben Subjecte zu Stande komme, und nicht weniger der andere Satz, daß der Verstand als Mittel dem Willen, welcher Zweck ist, vorausgehen müsse. Der Wille des Menschen ist daher nicht blind; der Gegenstand seines Wollens muß ihm gegenwärtig sein; der Verstand muß ihm denselben vorhalten und eine Erkenntniß muß daher, wenn auch nicht der Zeit oder Dauer, doch dem Begriffe oder der Natur nach dem Wollen vorhergehn [1]). Des-

---

unum illorum. Ib. III dist. XXXIII, 5; dist. XXXVI, 12 sq. Die Unterscheidung im Willen zwischen dem Bestimmten und dem Bestimmenden wird gemacht, weil kein agens univocum auf sich selbst wirken kann. Ib. I dist. III qu. 7, 27; quaest. quodl. XVI p. 39 col. 2.

1) In sent. II dist. XLII qu. 4, 3. Omnis volitio requirit

wegen entscheidet sich Duns Scotus gegen die Meinung, daß der Wille schlechthin über den Verstand hersche. In einer gewissen Weise jedoch herscht er auch über ihn und es geschieht, wie Augustinus sagt, daß wir erkennen, wenn wir wollen, oder daß der Wille die Ursache der Thätigkeit des Verstandes wird. Dies geschieht jedoch nie beim Beginn des Denkens, weil der Gedanke vor dem Willen sein muß. Wir haben daher den ersten und den zweiten Gedanken zu unterscheiden, von welchen jener nicht in der Gewalt des Willens ist, wohl aber dieser. Deswegen giebt es Sünden, die nur im Gedanken bestehen, es giebt aber auch Gedanken, welche keine Sünden sein können, weil sie dem Willen vorhergehn. Erst dadurch wird ein jeder Gedanke zur Sünde oder überhaupt zurechnungsfähig, daß wir unser Gefallen oder Misfallen daran haben, daß wir ihn also zu einem zweiten Gedanken umgestalten [1]). Die ersten Gedanken betrachtet nun Duns Scotus nur als Werke der Natur in uns. Sie ergeben sich uns zu widerholten Malen, so oft wir einen neuen Antrieb zum Leben in uns spüren, so oft ein neues Object unsern Verstand bewegt; da erwacht der Mensch zu einem neuen Bewußtsein unwillkürlich, ohne sein Zuthun [2]). Es werden durch diese Ansicht die ersten

---

necessario intellectionem naturaliter priorem, licet simul duratione.

1) Ib. 5. Cum possit distingui cogitatio generaliter in primam et secundam, de prima probo, quod non potest esse in potestate voluntatis, quia aliqua cogitatio praecedit necessario omne velle, saltem natura. Ib. 15; 19.

2) Ib. II dist. XLII qu. 4, 15. Toties habet homo primas

Anfänge des vernünftigen Lebens auf jeder Stufe der Entwicklung von der sittlichen Schätzung ausgeschlossen.

Man wird diese Ausnahme von der allgemeinen Regel, als wenn die ersten Gedanken nicht auch freie Entwicklungen der Seele wären, sehr auffallend finden, besonders wenn man genauer untersucht, was Duns Scotus zu den ersten Gedanken rechnet. Denn nicht etwa nur die sinnliche Anregung durch den Eindruck, welchen ein Gegenstand auf uns macht, sondern auch den Begriff des Gegenstandes und selbst die Grundsätze unseres Denkens und Handelns setzt er als etwas, was uns durch die ersten Gedanken gegeben werde [1]. Wir sehen hieran, wie stark in ihm der Gedanke wirkt, daß die Gegenstände und der leidende und thätige Verstand, welche in uns den Gedanken hervorbringen, wenn er ohne Vermittlung des Willens sich ausbildet, als natürliche Principien in uns wirken, und wie streng er daran festhält, daß auch unsere Grundsätze von uns im übersinnlichen Objecte geschaut werden. Denn auf diese Grundsätze über die Gründe unseres Erkennens wird die Unfehlbarkeit und Willenlosigkeit unserer ersten Gedanken zurückgeführt [2]. Doch wirkt dabei auch nicht weniger die Vergleichung zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Verstande; denn auch

---

cogitationes, quoties sibi occurrunt diversa objecta et quoties surgit a somno.

1) Ib. 7; III dist. XXXVI, 13. Nullus potest omnino errare circa prima principia practica.

2) Ib. II dist. XLII qu. 4, 5. Objecta intelligibilia respectu intellectionis sunt causae naturales activae, et intellectus agens et possibilis, si ponantur agere ad intellectionem.

in diesem unterschied Duns Scotus, wie wir gesehn haben, eine erste, vom Willen unabhängige und eine zweite, vom Willen abhängige Art der Gedanken und zählte zu jener die Erkenntniß der ewigen Wahrheiten, zu dieser aber die Gedanken, welche auf das Zufällige und durch den Willen erst zu Vollführende sich beziehen. Wenn man aber auf diesen Punkt der Vergleichung sieht, so wird auch die Behauptung, daß die ersten Gedanken ohne unsern Willen uns entstehen, nur als eine einseitige Ausdrucksweise uns erscheinen. In der feinen Weise der Unterscheidungen, in welchen Duns Scotus überaus reich war, wird er den ersten Gedanken des Menschen auch wohl noch einen Willen zur Seite gestellt haben, welcher dem Menschen wesentlich sei, aber von seinem auf die zufälligen Handlungen gerichteten Willen unterschieden werden müsse, so wie er den Willen Gottes, der auf sein Wesen geht, von seinem schöpferischen Willen unterschieden hatte [1].

Was nun aber die zweiten Gedanken betrifft, so macht es allerdings eine Schwierigkeit, wie sie vom Willen hervorgebracht werden können; unter der Voraussetzung jedoch, daß die Erkenntniß der ersten Gedanken nicht vollkommen ist, wird sie sich lösen lassen. So wie schon bei der sinnlichen Wahrnehmung es vorkommt, daß wir nicht allein den bestimmten und deutlich erkannten Punkt, sondern nebenbei auch noch viele andere Punkte, wenn auch nur undeutlich und verworren wahrnehmen, so erkennen wir auch durch unsern Verstand neben dem bestimmten

1) S. oben S. 390 f.

Gedankennoch viele andere unbestimmte und verworrene Gedanken und wir gewinnen dadurch für unsern Willen die Macht ihn festzuhalten oder zu richten auf diese noch unvollkommenen Gedanken. Auf diese Weise werden alsdann solche Gedanken durch die Mitwirkung unseres Willens stärker und sicherer ausgebildet werden können in unserm Verstande, weil, wenn zwei Kräfte derselben Substanz zu demselben Zwecke wirken, ihre gemeinschaftliche Wirksamkeit kräftiger und vollkommener ist, als wenn nur eine von ihnen diesem Zwecke sich widmete [1]. Und hierdurch werden die Gedanken ein freies Werk unseres Willens und können uns zugerechnet werden, der Wille aber wird frei von den Gedanken, welche er zu richten, zu spannen oder auch nachzulassen die Macht hat.

Man wird bemerken, daß diese Lehre von der Macht des Willens über unsere Gedanken mit der Ansicht zusammenhängt, daß der Wille der Grund der Seligkeit oder Unseligkeit sei; denn seine Thätigkeit äußert sich in dem Wohlgefallen oder Misfallen, in der Lust an den

---

1) In sent. II dist. XLII qu. 4, 10; 11. Una intellectione intellectus existente perfecta possunt ibi esse multae confusae et imperfectae, nisi illa intellectio esset ita perfecta et actualis, quod non pateretur secum aliam. Illis ergo confusis et imperfectis ibi existentibus potest voluntas — — complacere in qualibet earum, etiam si illa intellectio non fuerit cognita ut objectum actualiter, et — — voluntate complacente in aliqua intellectione, confirmat illam et intendit. Illa igitur, quae fuit remissa et imperfecta, fit per illam complacentiam perfecta et intensa et sic potest imperare cogitationem et convertere intellectum ad illam. Voluntate autem nolente aliam intellectionem et non complacente in ea illa remittitur vel desinit esse et sic dicitur voluntas avertere intellectum ab *intellectione illius.*

Dingen oder Gedanken in der Seele. Ein solches Wohlgefallen oder Misfallen erzeugt sich nun bei jedem Gedanken, selbst bei jeder sinnlichen Vorstellung in unserer Seele und darauf beruht der Beifall, welchen wir den Gedanken geben. Das erste Eintreten eines Gedankens ist zwar keiner sittlichen Schätzung unterworfen, aber sobald der Mensch an ihm festhält oder über ihn hinausgeht, so ergiebt sich dies aus einem Werke des Willens, und dadurch wird der Gedanke gut oder sündhaft [1]. Es wird hierdurch dem Willen die Thätigkeit zugeschrieben an dem, was in natürlicher Weise in unserer Seele sich erzeugt hat, festzuhalten und erst dadurch es uns anzueignen als etwas, was von uns begehrt worden und unserer eigenen, freien Thätigkeit angehört.

Erst wenn man diesen Punkt im Auge hat, wird man begreifen, wie Duns Scotus mit seinem Indifferentismus die unbedingteste Prädestinationslehre vereinigen kann [2]. Was oben von dem Verhältnisse des Willens zum Verstande gelehrt wurde, kann man in den Satz zusammenziehen, daß nicht der entwickelte Gedanke den Willen bewege, sondern der Wille den unentwickelten Gedanken an

1) Ib. 19. Delectationes vero, quae sunt in voluntate tanquam primi motus, sunt peccatum, quando sunt de objecto illicito, — — quia illae non sunt sine actu rationis et voluntatis praecedente. — — Appetitus noster, in quo convenimus cum brutis, est liber et rationalis per participationem, non autem per actum suum, sed per actum alterius potentiae, scilicet voluntatis, cui subest.

2) Ich bemerke dies besonders, weil man seinen Indifferentismus gewöhnlich als Pelagianismus gedeutet hat. Über seine Abweichung von der Augustinischen Lehre über die Erbsünde werden wir später sehen.

das Licht ziehe und so die Bildung der Seele betreibe. Aber dabei wird doch überall festgehalten, daß alle Gedanken Werke des Verstandes sind, welcher in nothwendiger Weise denkt, sei es unter dem Einflusse einer natürlichen oder einer übernatürlichen Ursache, und es bleibt daher dem Willen nichts anderes übrig als durch die Lust, welche er an den Gedanken findet oder nicht findet, sie uns anzueignen und fest und fester zu halten oder sie nur an uns vorübergleiten zu lassen. Die Entwicklungen unseres Bewußtseins also erzeugen sich in uns mit Nothwendigkeit, aber sie werden wahrhaft erst unser, wenn wir sie durch unsern Willen festhalten.

Man wird den Duns Scotus in dieser Beziehung gegen den Vorwurf nicht vertheidigen können, daß er bei der ethischen Richtung seiner Lehre nicht genug die Verbindung festgehalten hat, welche zwischen Natur und Vernunft stattfindet. Dies äußert sich darin, daß er vieles in der Entwicklung der Seele als etwas sittlich Gleichgültiges ansieht, weil es nur als Grundlage des Willens gilt, aber noch nicht vom Willen ergriffen ist [1]. Von dieser Art sind alle erste Gedanken. Es äußert sich aber auch darin, daß Gutes und Böses nur im innern Festhalten und Abweisen der Entwicklungen des Bewußtseins gesucht werden. Zwar zieht Duns Scotus auch das Handeln in Worten und äußern Werken zur Sünde hinzu, aber doch nur, sofern es als Folge der Sünde erscheint [2]. Hierin macht sich der Gegensatz zwischen Geistlichem und

1) Ib. II dist. XLI, 2 sqq.

2) Ib. II dist. XLII qu. 4, 15 sqq.

Weltlichem bei ihm auf das Entschiedenste geltend, wie er denn z. B. im Eigenthum keine Sache des göttlichen Gesetzes erkennen kann, vielmehr es nur als eine Folge der Sünde betrachtet [1]).

Am deutlichsten tritt aber diese Richtung seiner sittlichen Ansicht in der Lehre vom Unterschiede zwischen den moralischen und theologischen Tugenden heraus. Duns Scotus unterscheidet eine dreifache Güte der Handlungen. Die erste besteht allein in dem guten Werke im Allgemeinen, die andere in der besondern Güte des Werkes in Beziehung auf alle Umstände und mit Einschluß der sittlichen Triebfedern, selbst daß es aus Liebe zu dem göttlichen Gesetze geschehe, die dritte endlich ist eine Sache der Gnade und ist in Liebe zu Gott selbst gegründet. Die beiden erstern betrachtet er zwar als die nothwendigen Bedingungen der dritten, aber sie werden doch nur als Wirkungen der natürlichen Entwicklung im Menschen geschätzt, haben noch keinen Anspruch auf Verdienst und Lohn, welchen nur die dritte, die Liebe Gottes, die theologische Tugend, die übernatürlich uns eingeflößte Gnade gewährt. Hier stehen natürliche Neigung in der moralischen Tugend, welche nichts Verdienstliches hat, und das Verdienst, welches in der theologischen Tugend verliehen wird, einander im schroffsten Gegensatz gegenüber [2]).

Wir dürfen hierbei die Bemerkung nicht übergehn, welche schon bei Albert und Thomas sich uns aufdrängte, daß die Nothwendigkeit der übernatürlichen Gnadengaben

---

1) Ib. IV dist. XV qu. 2, 3 sq.
2) Ib. II dist. VII, 11; dist. XL, 4.

von der Erbsünde ganz unabhängig gemacht wird. Zwar leugnet Duns Scotus die Erbsünde nicht, die Folgen der Sünde, welche von dem ersten Menschen auf seinen Nachkommen übergegangen sind, welche wir haben ohne unser Zuthun, nicht in der sinnlichen Begehrlichkeit bestehend, sondern in der Ungerechtigkeit, in der Unordnung der Seele, in welcher die sinnliche Begehrlichkeit zum Übermaß sich gesteigert hat [1]; zwar fordert er auch, daß diese Folgen getilgt werden müssen durch die Gnade, damit wir die Seligkeit gewinnen können [2]; aber die Vergebung der Sünden, die Wiederherstellung der menschlichen Natur zu neuer Gerechtigkeit genügt ihm doch nur zu den Vorbedingungen der Seligkeit, zur sittlichen Tugend. Dies tritt am deutlichsten in der Lehre heraus, daß Adam auch vor dem Sündenfalle nicht aus seinen bloßen natürlichen Kräften hätte selig werden können. Die Gründe, welche Duns Scotus anführt, enthüllen sehr gut die Richtung seiner Lehre. Er unterscheidet das sinnliche Begehren und den Willen, verlangt aber zur Seligkeit eine völlige Übereinstimmung und Beruhigung beider. Diese zu gewinnen scheinen ihm nun die natürlichen Kräfte des Menschen nicht auszureichen. Denn das sinnliche Begehren würde uns zum Sinnlichen ziehen und nicht ohne Traurigkeit würde die natürliche Neigung vom Sinnlichen abgelenkt werden können. Da nun aber zur höchsten Seligkeit gehört, daß wir dem Sinnlichen durchaus entsagen und in Liebe uns ganz Gott ergeben, so fordert

1) Ib. II dist. XXX qu. 2, 2; dist. XXXII, 7; 12; 14.
2) Ib. II dist. XXVIII, 7; dist. XXXII, 13; IV dist. XIV qu. 1, 8.

Duns Scotus eine übernatürliche Einwirkung des übernatürlichen Objects unserer Liebe, welche uns über jene Traurigkeit des sinnlichen Begehrens erheben und im Genusse Gottes selbst das Leiden uns zur Lust machen könnte [1]. Damit stimmt sein Begriff der Sünde überein, welche ihm in der Abwendung des Willens von Gott, in der Hinwendung zur Creatur besteht [2]; denn der sündhafte Wille ist eine Contraction des allgemeinen Willens auf das besondere, beschränkte Geschöpf [3]. Eine solche Beschränkung darf bei der beseligenden Liebe Gottes nicht bestehn. Wir werden erst jetzt recht verstehn, warum Duns Scotus nicht zugeben konnte, daß die Liebe des Nächsten in dem absoluten Willen Gottes liege. Aber es ist hierin auch die Scheu vor dem weltlichen Leben und der weltlichen Liebe nicht zu verkennen, welche in jedem Begehren des Sinnlichen und Endlichen eine Störung der Liebe Gottes fürchtet. Unstreitig eine auffallende Erscheinung bei einem Manne, welcher doch die Einheit der niedern und der höhern Vermögen im Menschen kräftig

1) Ib. II dist. XXIX, 4. Oportuit aliquid ex se ipsi voluntati esse delectabilius, quam aliquod delectabile alicujus vis inferioris, et cum nihil sit tale ex parte ipsius voluntatis, oportet aliquid fuisse in voluntate supernaturale, quo fieret sibi finis delectabilior, quam aliquod delectabile alicujus appetitus sensitivi, propter quam rationem delectabilius se retraheret a condelectando appetitui sensitivo, quam recedendo ab illo delectabili, scilicet fine. Ib. 7.

2) Ib. II dist. XLII qu. 4, 2 sq.; dist. XLIII qu. 1, 2. Peccatum est aversio a deo et conversio ad creaturam.

3) Ib. II dist. XXXVII qu. 2, 10. Voluntas contracta per differentiam aliquam ad volitionem creatam, quam circumloquimur per hoc, quod est limitatum, est proxima causa defectus.

zu vertheidigen wußte. Es offenbart sich darin aber auch der allgemeine Gedanke, welcher durch sein ganzes System hindurchgeht, daß die Vollendung so wie des Denkens, so auch des Wollens der Geschöpfe von einem Objecte abhängig sei [1]). Der Menschheit kommt nur ein passives Vermögen zur Seligkeit zu, welches nicht durch ein natürlich, sondern durch ein übernatürlich Wirkendes zur Wirklichkeit sich entwickeln läßt [2]). Eben nur deswegen, wie schon früher erwähnt, wird die Beseligung als ein übernatürlicher Act angesehn, welcher von Gott ausgehen muß, der unsere Handlungen annimmt, sich gefallen läßt und zum Verdienst uns anrechnet, dem die Person früher gefällt, als die Handlung [3]), obgleich die sittliche Handlung als nothwendige Bedingung für die Liebe Gottes vorhanden sein muß und von dem Menschen ausgeht, welchem sie als Verdienst angerechnet werden soll [4]).

Bemerkenswerth ist es bei diesen Sätzen, daß Duns

1) De anima qu. 11, 7. Delectatio autem est in voluntate, sed non a voluntate, sed ab objecto.

2) Ib. qu. 15, 10.

3) In sent. I dist. XVII qu. 3, 22 sq.; 27; 34; quaest. quodl. fol. 41 col. 1.

4) In sent. I dist. XVII qu. 3, 25. Actus, qui est meritum, est in potestate mea supposita influentia generali, si habeo usum liberi arbitrii et gratiam, sed completio in ratione meriti non est in potestate mea, nisi dispositive, tamen sic dispositive, quod ex dispositione divina semper sequitur illud completivum ad agere meum. Aus dieser und ähnlichen Stellen hat man den Pelagianismus oder Semipelagianismus des D. S. beweisen wollen. Es ist aber nur verwirrend den Streit zwischen Pelagius und Augustinus auf eine Zeit anwenden zu wollen, in welcher die Gedanken eine ganz andere Wendung genommen hatten.

Scotus den Willen von dem übernatürlichen Objecte seiner Liebe doch ganz anders bestimmen läßt, als von den natürlichen Objecten. Es ist natürlich in dieser Liebe des Menschen zu Gott nicht mehr die Rede davon, daß der Wille auch zum Entgegengesetzten sich bestimmen könnte, sondern die Person, wie gesagt, ist Gott früher angenehm als die Thätigkeit des Willens und diese wird dem gemäß sich bestimmen müssen. Dies stimmt damit überein, daß zwar die Mittel zufällig sind, aber nicht der Zweck, von dessen Liebe Gott selbst nicht entbinden kann. Auch wurde schon oben bemerkt, daß zwar bei unvollkommener Erkenntniß dunkle und verworrene Gedanken neben der deutlichen Erkenntniß Raum haben und daß auf jene alsdann die Wahl des indifferenten Willens sich richten kann [1]; aber anders wird es mit der vollkommenen Erkenntniß Gottes sein. Hier soll also die Unentschiedenheit des Willens aufhören; sie galt nur für dieses Leben, welches in der Mitte zwischen Anfang und Ende liegt. Wir sind auf dem Wege und so lange man auf dem Wege ist, kann man irren; erst der völlig erfüllte Wille würde sicher sein, ohne Wahl und Schwanken, in der Gegenwart des unendlichen Objects, welches ihn nicht anders als festhalten kann [2].

Gegenwärtig aber haben wir die Wahl, nur im Vorgeschmack des Genusses lebend, welcher uns werden soll, nur von Ferne den Gegenstand unserer Liebe erblickend. Da können wir Gott zwar unmittelbar, aber doch nur

---

1) Ib. II dist. XLII qu. 4, 11.

2) Ib. II dist. XX qu. 1, 2; dist. XXIII, 7.

im Allgemeinen erkennen und lieben [1]). Da bedürfen wir der göttlichen Erleuchtung um unsern Weg finden, um unserm Heil vertrauen zu können, und wandeln nicht im Schauen, sondern nur im Glauben, welcher das niedrigste unter den übernatürlichen Lichtern ist [2]). Da bedürfen wir auch, um uns mit unserm zukünftigen Ziele in Verbindung zu setzen, der Sacramente, in welchen zwar eine übernatürliche Kraft liegt, aber doch nur eine unvollkommene, weil sie in der Bewegung ist [3]). Mit einem sterblichen Körper verbunden können wir keiner unvergänglichen Lust theilhaftig sein; an das Unvergängliche müssen wir glauben, auf das ewige Leben hoffen. So wie uns die ewige Wahrheit nicht gegenwärtig ist, so dürfen wir uns auch keiner vollkommenen Wissenschaft rühmen. Dürfen wir etwa behaupten, daß die menschliche Wissenschaft im Stande sei aus sichern Gründen die Unsterblichkeit des Menschen zu beweisen? Keinesweges. So gewiß es ist, daß zum Wesen des Menschen die Erkenntniß des Verstandes gehört, so folgt daraus doch nur mit Wahrscheinlichkeit, daß unsere vernünftige Seele ohne Materie und einfach, nach dem Ewigen strebend, auch unvergänglich sei, daß aber der ganze Mensch, sein Leib mit eingeschlossen, des ewigen Lebens theilhaftig sein werde, läßt sich auch nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit darthun [4]). Seine Überzeugung von der Unsterblichkeit des Menschen

---

1) Ib. I dist. XVII qu. 3, 34; IV dist. XLIX qu. 12, 8.
2) Ib. III dist. XXIV, 21.
3) Ib. IV dist. I qu. 5, 3.
4) Ib. IV dist. XLIII qu. 2, 4 sqq.; der Abschluß findet sich nr. 26.

hat ihren genügenden Grund allein in der Gewißheit des seligen Lebens, welches dem erwählten Menschen im Besondern bestimmt und von ihm erreichbar ist; diese Gewißheit aber können wir nicht auf natürlichem Wege gewinnen [1]).

Werfen wir nun noch einen Blick auf die letzten Dinge, wie Duns Scotus sie denkt, so können wir uns nicht verhehlen, daß die Vernachlässigung der physischen Untersuchungen einer zu dreisten und zu wörtlichen Auslegung der heiligen Autoritäten bei ihm in die Hände arbeitete [2]). Über den Körper der Seligen, über seine Leidenlosigkeit, Beweglichkeit, Klarheit und Feinheit stellt Duns Scotus weitläuftige Untersuchungen an und sieht sich dabei genöthigt die letztere so groß zu finden, daß zwei Körper an demselben Orte zugleich sein können; um die Möglichkeit hiervon zu beweisen hält er sich an den allgemeinsten metaphysischen Begriff des Körpers, bemerkt aber nicht, daß er eben dadurch den Begriff des physischen Körpers ganz beseitigt [3]). Mit dieser Ansicht hängt auch seine Lösung der Frage, ob alle Seligen im ewigen Leben einander gleich sein würden, sehr eng zusammen, indem er eine gewisse Ungleichheit der Individuen auch noch im seligen Leben festhalten zu müssen glaubt und hierzu die Verschiedenheit der Körper herbeizieht [4]). Doch liegen die

1) Ib. 32.

2) Vieles davon ist den Spätern anstößig gewesen; man hat über diese Punkte, wie über anderes, verschiedene Texte; einiges ist von Cavellus, ich weiß nicht mit welchem Rechte, aus dem Text geworfen worden. Ib. II dist. XX qu. 2, 4.

3) Ib. IV dist. XLIX qu. 16, 17 sq.

4) Ib. IV dist. L qu. 6, 11.

letzten Beweggründe zu dieser Entscheidung tiefer in der eigenthümlichen Denkweise des Duns Scotus. Er gesteht auf der einen Seite zu, daß Verstand und Wille der Geschöpfe nur in Gott, im Unendlichen ihre Befriedigung finden können, sieht auch weder von Seiten des unendlichen Objects, noch von Seiten unserer individuellen Vernunft ein Hinderniß, daß jenes sich uns mittheilen, wir es empfangen und genießen können; auf der andern Seite aber findet er, daß doch verschiedene Menschen in verschiedener Weise zur Seligkeit vorbereitet sind durch ihr früheres Leben, durch ihr verschiedenes Verdienst, durch die verschiedenen Entwicklungen ihres Willens, und dies führt ihn zu der Überzeugung, daß solche Vorgänge nicht ohne Folgen sein könnten; das Frühere muß im Spätern sich fortsetzen; das zeitliche Leben der Menschen, von allen in verschiedener Weise geführt, bietet auch für die vertheilende Gerechtigkeit Gottes in der Beseligung verschiedene Anknüpfungspunkte dar [1]. Wir sehen, wie entschieden Duns Scotus auch hier es festhält, unsere Natur auch in der individuellen Form sei zu allem Guten befähigt, wie er den Grundsätzen seiner Vorgänger darin auf das Unzweideutigste sich entgegensetzt, aber auch nicht davon abgeht den unendlichen und nothwen-

---

1) Ib. 5. Intellectus et voluntas non quietatur, nisi ubi est objectum suum in summa sua perfectione, ergo nonnisi in infinito. — — Enti ut ens non repugnat esse infinitum. — — Quaecunque potentia passiva in specie est ad perfectionem totam eandem in specie absolute in quocunque individuo, propter dispositionem tamen, ut puta propter merita, ut disposita sic potest esse inaequalis respectu perfectionis in diversis individuis in eadem specie. Ib. 6 sqq.

digen Inhalt unseres Lebens mit dem Zeitlichen und Zufälligen in die genaueste Verbindung zu setzen, indem er den Willen zum Princip auch unseres ewigen Lebens macht und dieses dadurch mit den besondern und beschränkten Aufgaben des zeitlichen Daseins, in welchem der Mensch sich vorbereitet, zu einem Ganzen zusammenfaßt. Da begnügt er sich damit von dem Willen zu verlangen, daß er seine Beruhigung in dem Guten finde, welches Gott ihm bestimmt hat; alles Begehren, welches darüber hinausgeht, ist Sünde. Doch gesteht er bei dieser Verschiedenheit im letzten Zwecke zu, daß die Lust an allem Guten in uns wie in andern allen gemein sein werde [1], eine Formel, welche in der That von der Lehre Alberts, daß zwar in den Geschäften, aber nicht in dem Zwecke der vernünftigen Wesen ein Unterschied stattfinde, nicht weit abzustehn scheint.

So wie Duns Scotus ohne Zweifel der scharfsinnigste und eindringendste Geist unter den Philosophen des Mittelalters ist, so möchte man ihm auch wohl zugestehn müssen, daß er am tiefsten und vollständigsten die Bestrebungen der Philosophie in diesem Zeitraum nach ihren Stärken und Schwächen aufgedeckt hat. Seine Kunst ist im Allgemeinen roh, seine Sprache barbarisch; aber auf das feinste arbeitet er jeden Gedanken aus; Übersicht

1) Ib. 4. Quietatur (sc. appetitus), quia attingit, quantum natus est attingere per dispositionem illam mediam, sine qua non erit conjunctio ad illam causam. — — Beatus non vult habere majorem beatitudinem, quam deus vult eum habere. Ib. 10. Quilibet gaudebit de quolibet et de omnibus, de quibus alius gaudebit.

fehlt seinen Darstellungen fast ganz; wer aber von der feinen Gliederung der einzelnen Gedanken zu genauerer Betrachtung sich anlocken läßt, wird allmälig gewahr werden, daß doch der scheinbar verworrenen Masse seiner Sätze eine sehr bestimmt entwickelte Ansicht der Dinge zum Grunde liegt; den Autoritäten des Alterthums bezeugt er seine aufrichtige Verehrung, und seine Ehrfurcht vor den Lehren der Kirche ist unbedingt; aber dabei weiß er durch die Feinheit seinen Unterscheidungen dem kühnen und eigenthümlichen Geiste seiner Lehre eine freie und sichere Bahn zu brechen. Das Stärkste, was man gegen seine allgemeine Weise einwenden kann, bezeichnet eben nur den Charakter der mittelalterlichen Philosophie. Alle Grundsätze, auf welche er sich stützt, haben ein vorherschend logisches oder metaphysisches Ansehn; auf die Einzelheiten des ethischen oder physischen Lebens und Daseins läßt er fast nur beispielweise sich ein.

Damit steht es nicht in Widerspruch, daß die Richtung seiner Lehre durchaus ethischer Art ist. Denn es handelt sich ihm, so weit seine Lehre der Philosophie angehört, nur um die metaphysischen Grundlagen der Ethik. Diese ethische Richtung hat er mit der Kirchenlehre und daher mit der ganzen Philosophie des Mittelalters gemein; aber keiner hat sie deutlicher herausgestellt und entschiedener durchgeführt, als er, keiner hat auch die metaphysischen Grundlinien derselben zugleich schärfer gezogen und strenger inne gehalten. Daher kommt es, daß er, welcher doch die Allmacht Gottes gegen alle Naturbeschränkungen bis an die äußerste Grenze vertheidigte, dennoch keinen Augenblick daran zweifelt, daß Gott Unmögliches, Wi-

derſprechendes nicht möglich machen könne. Der Satz des Widerspruchs iſt ſein metaphyſiſcher Hort, aus welchem er alle ſeine philoſophiſchen Sätze ſchöpft. Daher kommt es, daß er eben ſo kühn als folgerichtig den falſchen Gegenſatz zwiſchen Natürlichem und Übernatürlichem aufhebt, als wenn Gottes übernatürliche Gaben das Vermögen der Geſchöpfe ſie zu faſſen überſteigen und Gott alſo, indem er ſie giebt, Unmögliches vollbringen könnte. Ohne den Gegenſatz zwiſchen Natur und Vernunft aufzuheben, ohne die höhere Einigung beider in Gott zu leugnen, gilt ihm das Übernatürliche doch für nichts anderes, als für das, was ſein Begriff bezeichnet, für den Grund der Natur, aber in ſeiner ethiſchen Richtung auch für das Object oder den Zweck unſeres vernünftigen Strebens. In ihm ſollen auch für uns Natur und Vernunft ſich einigen, weil nur bei der Einigkeit aller Kräfte unſeres Lebens das Höchſte erreicht und eine völlige Befriedigung unſeres Begehrens gewonnen werden kann. Deswegen verlangt Duns Scotus auch eine völlige Aufhebung des Widerſpruchs im Menſchen, eine völlige Übereinſtimmung nicht allein des Körpers und des Geiſtes, ſondern auch im menſchlichen Geiſte nicht minder eine völlige Übereinſtimmung des Niedern mit dem Höhern, des Verſtandes und des Willens, indem er jenen als die Naturſeite, dieſen als das Freie im geiſtigen Leben betrachtet. Mit jener metaphyſiſchen Richtung ſeiner Lehre ſteht denn auch das Beſtreben in Verbindung dem Begriffe des Überſchwenglichen in Gott eine genauere Beſtimmung zu geben. Denn auf den Begriff des Seienden geht Duns Scotus dabei zurück, in ihm findet er die-

selbe Bedeutung für Gott und für Geschöpfe; Bedingtes und Unbedingtes sind beide nur Arten desselben Seins, sind beide in demselben Sinne des Wortes, und so erscheint es ihm nun auch als möglich, daß der Verstand, welcher das Seiende erkennt, auch Gottes Sein zu erkennen vermag, wenn gleich das Sein Gottes nicht nach demselben Maße gemessen werden darf, nach welchem das Sein der Geschöpfe. Sind doch Bedingtes und Unbedingtes, Zufälliges und Nothwendiges nur verschiedene Arten desselben Seins, obgleich von verschiedener Art, doch desselben Inhalts.

Wir haben hierin den charakteristischen Zug angedeutet, welcher durch die Verfahrungsweise des Duns Scotus in allen seinen Untersuchungen hindurchgeht. Überall ist er bemüht die Widerspruchlosigkeit oder die Übereinstimmung unter den Gliedern unseres Denkens nachzuweisen, überall hat er es daher auch mit einander entsprechenden Unterschieden zu thun, mit Gegensätzen, die einander fordern und deren Zusammengehören er durch alle Momente, welche seiner Betrachtung sich darbieten, nachzuweisen bemüht ist. So ist es, wenn er auseinandersetzt, daß Zufälliges oder Bedingtes und Nothwendiges oder Unbedingtes einander in allen Punkten entsprechen müssen, so wie Leidendes und Thätiges, so wie Materie und Form, Empfängliches und Object, welches bewegt. So wenn er zeigt, daß Allgemeines und Besonderes zu einer Einheit zusammengehören, indem ihr Unterschied nur darauf beruht, daß der Verstand entweder von oben herab oder von unten herauf die Reihe der Begriffe durchläuft, oder wenn er darthut, daß auch Niederes und Hö-

heres in der Entwicklung der Seele zu einander passen müssen, damit durch ihren Einklang das Ziel des Lebens erreicht werde, so nicht minder, wenn er Verstand und Willen wie das natürliche und das freie Element unseres geistigen Lebens mit einander zu einer unzertrennbaren Einheit verknüpft wissen will. Dies ist das Princip seiner Lehre, welches er in der Formel auszudrücken pflegt, daß die entgegengesetzten Begriffe einander verhältnißmäßig zugeordnet sein müssen. Die Wahrheit, würde man sagen können, sucht er nicht in einem oder dem andern Gliede der Gegensätze, sondern nur in dem, was über beiden schwebt und die Vermittlung beider bildet.

Dies wird niemand verkennen, welcher bemerkt, daß dieser Gedanke und diese Verfahrungsweise die Hauptprobleme, mit welchen er sich beschäftigt, ihm löst, sowohl das theologische als das moralische. Was das theologische betrifft, so erkennt er, was vielen verborgen bleibt, daß es vergeblich sein würde Göttliches und Weltliches, Nothwendiges und Zufälliges, in einen schroffen Gegensatz gegeneinanderüber zu stellen; eine Verbindung zwischen beiden muß gesucht werden; sie müssen einander verhältnißmäßig zugeordnet sein. Daher müssen wir von Seiten Gottes, des nothwendigen Seins, setzen, daß er trotz seiner Nothwendigkeit zufällig verursache, von der Seite des Zufälligen, daß es fähig sei die unbedingten und unendlichen Wirkungen Gottes in sich aufzunehmen, trotz seiner Endlichkeit. Man kann sagen, in dem Bestreben diese beiden Punkte zu unterscheiden und zu vereinigen, darin ist seine ganze Theologie gegründet, so weit sie von philosophischen Gedanken bewegt wird. Aber

das ethische Problem schließt sich daran auf das Engste an. Wir bemerken dies, wenn wir jenen Unterschied in Gott mit einem Unterschiede in den sittlichen Geschöpfen verglichen sehen, wenn wir erfahren, daß eben deswegen Duns Scotus den Unterschied zwischen Verstand und Willen in Gott, seinen realen Eigenschaften, in das stärkste Licht zu stellen sucht, weil er in jenem das Nothwendige, in diesem das zufällig Verursachende erblickt. Eben deswegen hält er den Unterschied zwischen dem Wissen Gottes von sich und seiner Wirksamkeit nach außen vermittelst seines Willens für einen wesentlichen Punkt der theologischen Untersuchung, weil jene beiden Punkte in dem Begriffe Gottes nicht ununterschieden gelassen werden dürfen; in einer andern Form aber kehrt ihm derselbe Unterschied auch wieder zurück, wenn er den absoluten und den geordneten Willen Gottes trennt, eine Form der Lehre, welche doch zugleich auch darauf verweisen soll, daß wir über den Unterschied zwischen dem nothwendigen Wesen und dem zufällig verursachenden Willen Gottes die Einheit des Verstandes und des Willens in seiner geistigen Substanz nicht übersehen dürfen. Noch entschiedener aber tritt dieses ethische Problem in den Gegensätzen hervor, welche wir bei Betrachtung der weltlichen Dinge festhalten und vereinigen müssen. Ausgehend von der Aufgabe der Theologie uns den Weg zum Heile zu zeigen fordert er strenger als alle seine Vorgänger alle Bedingungen, welche hierzu erforderlich sind. Da verlangt er den Glauben, die Hoffnung und die Liebe Gottes, durch welche wir dem unendlichen Objecte uns zuwenden mit der Zuversicht es erreichen zu können, durch

welche wir es auch wirklich ergreifen in unserm eigenen Willen, mit der Erleuchtung unseres Verstandes, aber nicht minder durch die übernatürliche Wirksamkeit Gottes, in welcher er sein unendliches Wesen uns mittheilt. Und in diesem Acte der Mittheilung und des Empfangens erweist sich die unendliche Empfänglichkeit der endlichen Wesen dieser Welt, welche dem sittlichen Reiche Gottes angehören. In dieser seiner ethischen Richtung beseitigt Duns Scotus alle die Schranken, welche man dem Verstande der Geschöpfe hatte aufdrängen wollen. Die Grade der natürlichen Dinge schrecken ihn nicht ab dem Menschen eine Fassungskraft für das Höchste zuzueignen; denn sein Verstand muß seinem Willen entsprechen. Der Mensch steht hierin nicht tiefer als die Engel. Wenn er auch seinem Sein nach den Geschöpfen angehört, so kann er doch den Schöpfer fassen; der Verstand kann Höheres erkennen, als sein Sein, nur verhältnißmäßig muß er gebildet sein zu dem unendlichen Objecte, mit welchem er unmittelbar und in seinem Innersten vereinigt ist. Wenn wir die Anordnung des theologischen Systems übersehen, wie Duns Scotus von den sittlichen Forderungen ausgeht und auf sie immer wieder zurückkommt, so werden wir nicht anstehen hierin die stärksten Beweggründe seiner Lehre anzuerkennen. Hierhin hatte ja überhaupt von jeher das Christenthum gewiesen, daß im Menschen das göttliche Leben, im Endlichen das Unendliche sich vollziehen sollte. Duns Scotus beseitigte nur die Vorurtheile seiner Vorgänger, als wenn hierzu eine Erhöhung unseres Vermögens, eine Zugabe zu unserer Natur, eine Entrückung aus uns selbst verlangt werde, indem er darthut,

daß unser Erkennen Gottes von Seiten unseres Vermögens nur ein natürliches, daß alles Zufällige dem Nothwendigen verhältnißmäßig zugeordnet sein müsse, wie das Leidende dem Thätigen.

Diesen ethischen Grundzug seiner Lehre werden wir überall durch seine metaphysischen Grundsätze unterstützt finden, wo nicht etwa seine philosophische Ansicht durch Anbequemungen an die Überlieferung getrübt wird. Wir erkennen ihn wieder in seinen Lehren über die Entwicklung der vernünftigen Seele aus den niedern Kräften heraus, die an das Sinnliche und Materielle sich anschließen; denn die Nothwendigkeit der materiellen Grundlage wird für alle zufällige Dinge angenommen, weil die Materie nur das Subject des Zufälligen ist. Wenn ihm auch das Sinnliche als etwas erscheint, was von der Intelligenz abgesondert werden könnte, so ist er doch davon überzeugt, daß wir in unserm sittlichen Leben erst von ihm, vom Sinnlichen aus zu den höhern Stufen der Entwicklung gelangen können. So soll auch die sittliche Tugend der theologischen als Bedingung vorangehn. Am stärksten aber drückt sich der sittliche Sinn dieser Lehre in dem Verhältnisse der Unterordnung aus, welches dem Verstande zum Willen gegeben wird. Das sittliche Leben als Zweck soll über das theoretische herschen, das theoretische Leben nur ein Mittel für den Genuß Gottes sein, wenn gleich die Anschauung Gottes als nothwendiger Bestandtheil der Seligkeit gilt. Hierin ist der Indifferentismus des Duns Scotus gegründet, der mit Scharfsinn entwickelt zwar auch nur als eine einseitige Darlegung des Verhältnisses zwischen Verstand und Willen angesehn

werden kann, aber ohne Zweifel für die Entwicklung des ethischen Geistes in der Kirchenlehre ein Fortschritt war, der nicht ausbleiben durfte.

Aber unstreitig sind alle die Lehren des Duns Scotus in ihrer ethischen und metaphysischen Tendenz nur sehr allgemein gehalten. Es fehlt ihnen an einer lebendigen Anschauung, an einer fruchtbaren Anwendung auf das Einzelne. Daher bleibt Duns Scotus fast nur dabei stehen, daß die nothwendige Ursache zufällig verursachend alles in der Welt unbedingt in der Mannigfaltigkeit ihrer Thätigkeiten durchdringen und beherschen müsse und daß von der andern Seite die bedingten Dinge im Stande sein werden das unendliche Object in Verstand und Willen zu ergreifen und zu fassen; wie aber dieser Proceß von beiden Seiten sich vollziehe, darüber finden wir bei ihm nur wenige Winke. Deswegen muß ihm die offenbarte Religion an vielen Stellen zum Beweise dienen, wo man glauben sollte, daß Gründe der Vernunft ausreichen würden. Die Gründe dieser Erscheinung liegen eben so sehr in seiner sittlichen, wie in seiner metaphysischen Ansicht der Dinge. Indem er die Welt als einen sittlichen Proceß begreifen wollte, erschien ihm der ewige Rathschluß Gottes über die Verdammten wie ein unauflösliches Räthsel; den Gegensatz zwischen Gutem und Bösem, die Nothwendigkeit, daß er zunächst in Beziehung auf die Bestimmung Gottes als ein persönlicher gefaßt werden müsse, konnte er nicht überwinden; hier versagte ihm seine Methode die entgegengesetzten Begriffe als verhältnißmäßig einander zugeordnete Glieder zu fassen, denn das Böse nur als ein Niederes in der Unter-

ordnung der Begriffe oder der Grade oder nur als einen Mangel zu denken, das ließ eben die Stärke seiner ethischen Richtung nicht zu. Da nahm er seine Zuflucht zu dem absoluten Willen Gottes, welcher ihm wie ein tief Verborgenes über dem geordneten Willen schwebt. Nicht minder wurde er nach dieser Seite von seinen metaphysischen Grundsätzen getrieben. Seine Methode die Glieder seiner Gegensätze durch einander wechselsweise zu bestimmen hätte ihn dahin führen können den Begriff Gottes nur in seiner Beziehung zur Welt zu fassen; eben dahin würde er auch gekommen sein, wenn er streng daran sich gehalten hätte, daß wir auf den Begriff Gottes nur von der Erfahrung der weltlichen Dinge geführt werden; aber seine theologische Richtung hatte auch unabhängig von allen diesen Betrachtungen den Begriff Gottes im Auge. Gott ist das Vollkommene; in allen diesen weltlichen Dingen hat er doch nur in unvollkommener Weise sich offenbaren können; sie sind nur die Zeichen seines zufällig wirkenden Willens, nicht seiner unendlichen Allmacht, seines absoluten Willens und Wesens. Selbst jene Methode mit den Gegensätzen zu verfahren, konnte ihm nun eine Bestätigung dieser Gedanken herbeizuführen scheinen. Denn ihr liegt doch der Gedanke zum Grunde, daß die Wahrheit nicht in den Gegensätzen und in ihrem gegenseitigen Verhältniß erschöpft sei, sondern in dem Grunde derselben, welcher über ihnen frei schwebe und erst durch Wahl dazu sich bestimme in einen solchen Gegensatz einzutreten und ihn zu begründen. Dies ist der mystische Gedanke, welchen Duns Scotus in verschiedenen Formen darzustellen strebt, welcher ihn antreibt außer

der Offenbarung Gottes in der Welt noch eine höhere Offenbarung in der Anschauung des unendlichen Objects zu hoffen und einen Vorschmack derselben für die gläubige Seele zu fordern.

Hierauf beruht es, daß er bei aller seiner dogmatischen Strenge das weltliche Erkennen mit skeptischen Augen betrachtet, ja alles weltliche Leben in einen starken Gegensatz gegen seinen verborgenen übernatürlichen Grund setzt, weil es nur einen zufälligen Zusammenhang mit Gottes Wesen habe, nur ein zufälliges Mittel für die Gnade Gottes sei. Nach der Seite der sittlichen Betrachtung zu tritt diese Denkweise besonders stark heraus, weil diese Seite die Forschung des Duns Scotus vorherschend beschäftigt. Das Einzelne, dessen Heil wir hier zu betreiben haben, ist in seiner Eigenthümlichkeit von unserer gegenwärtigen Wissenschaft doch nicht zu ergründen, den Willen Gottes in seinem unbedingten Rathschluß über Gerechte und Ungerechte, daß er auch das Böse zuläßt, können wir nicht begreifen, daß er zur Unsterblichkeit unserer ganzen Person uns bestimmt hat, können wir nicht beweisen, wenn wir auch einsehen, daß er unsern Willen auf sich gerichtet haben muß, so verstehen wir doch sein sittliches Gesetz nicht, nicht einmal, wie er wollen kann, daß wir alle unsere Nächsten lieben und ihnen das Gute wünschen, welches er ihnen zum Theil versagt hat, die Mittel zur Seligkeit, welche sein Gesetz vorschreibt, erscheinen uns vielmehr als willkürlich, und nur durch übernatürliche Offenbarung können wir sie und ihre zureichende Kraft erkennen. So gründet sich überall die Nothwendigkeit des sittlichen Handelns auf einen in na-

türlicher Weise unerforschlichen Willen Gottes, ja die ganze Welt, welche nur zum Mittel für dieses Handeln bestimmt ist, hat einen solchen unerforschlichen Grund. Daher dürfen wir auch nur von der Theologie die uns nothwendige Aufklärung erwarten; die weltliche Wissenschaft aber dient ihr nur zu ihrem nothwendigen Gegensatze und zu der Begründung der Überzeugung, daß wir bei ihr nicht stehen bleiben, sondern die Theologie suchen müssen. Auch sie jedoch soll uns nur einen Vorschmack des seligen Schauens und Genießens Gottes geben; von dem Gedanken, daß wir den Glauben begreifen könnten, ist Duns Scotus noch weiter entfernt, als Thomas von Aquino. Wenn die Offenbarung uns Wissenschaft gewähren wollte, so würde sie viel mehr lehren müssen, viel weniger praktisch sein, viel weniger auf Ermahnungen sich einlassen.

Viertes Kapitel.

Abweichungen von der systematischen Ausbildung der Theologie.

Der große Reichthum an philosophischen Untersuchungen, welchen das 13. Jahrh. darbietet, hat uns Mäßigung und Beschränkung in unsern Mittheilungen geboten. Möge es uns gelungen sein von den charakteristischen Zügen nichts übergangen zu haben. Wer die theologischen Systeme, welche wir gemustert haben, im Ganzen zu überblicken vermag, wird nicht anstehn in ihrer Einseitig-

keit den Keim ihres Verfalls zu erkennen. Aber nicht allein in ihnen selbst macht er sich kenntlich, sondern wir sehen neben ihnen auch andere Richtungen der Forschung emporstreben, welchen in diesen Systemen nicht ihr volles Recht widerfuhr. Wenn dergleichen auch jetzt zurückgedrängt wurde, war es nicht zu erwarten, daß sie später gegen die unbillige Herschaft der übermächtigen Theologie sich empören würden? Schon zu jener Zeit hätte man die Feinde gewahr werden können, deren Emporkommen den herschenden theologischen Systemen ihren Untergang drohte.

1. Roger Bacon.

Die Arabische Philosophie, zuerst durch die Bestrebungen in Mathematik und Naturwissenschaften eingeführt, hatte nicht allein in Albert dem Großen die Wißbegier nach dieser Seite gelenkt. Auch andere Männer derselben Zeit, wie Roger Bacon, Peter von Apono, der Arzt Arnold von Villanova, welcher das Ansehn des Avicenna zu bestreiten wagte, sind diesem Zuge gefolgt. Unter ihnen hat mit Recht keiner mehr die Aufmerksamkeit der Neuern auf sich gezogen, als der zuerst genannte.

Der Engländer Roger Bacon, geboren 1214 zu Ilchester, dem Franciscanerorden angehörig, zu Oxford und Paris in den Wissenschaften gebildet, zeichnete sich durch ein umfassendes Streben nach Kenntnissen aus, welche über den gewöhnlichen Gesichtskreis seiner Zeit hinausgingen. Die Gebrechen der Schule kannte er wohl und rügte sie freimüthig. Er fordert eine größere Mannigfaltigkeit der Kenntnisse, besonders in den Sprachen,

in der Mathematik und in der Naturkunde. Er sucht zu zeigen, wie auch der Nutzen der Theologie sie erheische; aber wenn er in das Einzelne eingeht, tritt an dessen Stelle fast überall der Nutzen für das praktische Leben. Man kann sich nicht enthalten in diesem Zuge den Charakter des Engländers zu ahnden. Er besonders hat die Aufmerksamkeit der Nachwelt auf ihn gezogen. In der That verräth Bacon Kenntnisse, welche zu seiner Zeit ungewöhnlich waren, spricht aber noch mehr Hoffnungen aus, von deren Erfüllung seine Kunst und seine Wissenschaft weit entfernt war [1]). Eine in das Ungeheure ausmalende Phantasie, wie sie dem Mittelalter nicht fremd ist, scheint dabei dem Bacon zur Empfehlung seiner wissenschaftlichen Vorliebe dienen zu sollen. Man kann sich nicht wundern, daß er darüber in den Ruf eines Zauberers gekommen ist und seinen Namen noch mehr der Sage, in welcher er eine ähnliche Rolle wie unser Faust spielt, als der Geschichte eingedrückt hat. Es mag hierin ein Grund liegen, daß die Geschichte seines Lebens sehr dunkel ist. Man weiß, daß seine Ordensbrüder ihn eine Zeit lang gefangen hielten; über die Gründe herschen jedoch nur Vermuthungen. Daß sie, wie angenommen worden ist, in der freisinnigen Bestreitung der kirchlichen Autoritäten nicht lagen, geht aus seinen Schriften deutlich hervor, in welchen er nicht unterläßt als einen treuen Sohn der Kirche überall sich zu bekennen.

Der bedeutendste Theil seiner wissenschaftlichen Arbei-

---

1) S. darüber Steffens polem. Blätt. für Beförd. d. spec. Phys. I S. 14 ff.

ten liegt außer der gewöhnlichen Richtung seiner und der nächst folgenden Zeit, und hierin ist unstreitig der Hauptgrund zu suchen, weswegen sie vernachlässigt worden sind [1]). Er hat nicht eben viel, aber doch mehr geschrieben, als man hat drucken wollen. Was wir von ihm besitzen, bezeichnet zwar die Richtung seines Geistes sehr deutlich, läßt aber doch nicht mit Sicherheit abnehmen, wie weit er dieselbe sich zum Bewußtsein gebracht hatte.

Beim Lesen seiner Schriften wird man bald den selbständigen Geist des Mannes erkennen, welcher nicht allein weite Aussichten zu fassen weiß, sondern auch die Arbeit zur Ausführung nicht scheut. Ihn zeichnet vorzüglich aus, daß er mit vorausschauendem Blicke die drei Wissenschaften vor allen übrigen empfielt, welche den spätern Jahrhunderten seit der sogenannten Widerherstellung der Wissenschaften einen neuen Weg des Forschens gebrochen haben, die Sprachkunde, die Mathematik und die Physik, welche auf Beobachtung und Versuch beruht. Vom Lobe besonders der beiden letztern ist er voll. Die Mathematik empfielt er als die erste und leichteste Wissenschaft, auf welcher alle übrige Erkenntniß beruhe, weil die Quantität nach der Substanz die erste unter den Kategorien ist, weil wir das Geistige und Ewige nur durch das Körperliche und Zeitliche erkennen, weil die Mathe-

1) Hauptwerk ist das opus majus ad Clementem IV. Ed. S. Jebb. Lond. 1733 fol. Wenig bedeutet die epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae. Op. J. Dee. Hamb. 1618. An denselben Pabst geschrieben. Andere Schriften habe ich nicht gesehn; nach den Titeln scheinen sie nur Theile des opus majus zu sein. Noch nicht gedruckte Schriften hat V. Cousin aufgefunden.

matik allein einen wahren Beweis gewähren soll [1]). Die Erfahrung aber denkt er sich als die Ergänzung der Mathematik; ohne sie läßt sich nichts ausreichend erkennen; der Beweis genügt nicht; erst die Erfahrung, das Schauen der Wirklichkeit dessen, was bewiesen worden, beruhigt den Geist. Daher ist die Erfahrung die Herrin über alle speculative Wissenschaften [2]). Man bemerkt, daß die Lehre des Aristoteles ihre Wirkung hat. Roger Bacon beruft sich auf sie, indem er bemerkt, daß wenn Aristoteles den Beweis als Grund der Wissenschaft ansehe, er dabei die Erfahrung als Grundlage des Beweises voraussetze [3]).

Es sind diese Lehren, was Neuere vermocht hat den Roger Bacon als das wissenschaftliche Genie seines Jahrhunderts zu preisen. Doch wird man billig fragen dürfen, ob seine Empfehlungen der Mathematik und der Erfahrung von einer reifen Einsicht in die Bedeutung dieser Wissenschaften ausgehen. Davon können wir uns nicht überzeugen. Zu ihrem Lobe bringt er meistens Einzelheiten bei, in welchen ihr Nutzen sich bewähren soll. Unter diesen sind die meisten oder auffallendsten solche, welche zeigen, wie tief er, ganz gegen die Vorstellungen, welche man von ihm verbreitet hat, in den Vorurtheilen seiner Zeit verstrickt ist. Wenn er die Erfahrung loben will, so läßt er die Lösung alchimistischer Räthsel, die

1) Op. maj. p. 60; 62 sq.

2) Ib. p. 445. Sine experientia nihil sufficienter sciri potest. Argumentum concludit, — — sed non certificat neque removet dubitationem, ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae. Ib. p. 465. Haec sola scientiarum domina speculativarum.

3) Ib. p. 445.

Verlängerung des Lebens, die Erkenntniß der Zukunft, die Umgestaltung der Sitten, die innere Erleuchtung des Geistes in allen Graden des Schauens durch ihre Hülfe erwarten [1]. Wenn er die Mathematik preist, so beweist er zwar auch gründlichere Einsicht in ihre Leistungen, aber vor allen Dingen ist ihm die Astronomie, d. h. die Astrologie der Beweis für ihre Vortrefflichkeit. Das Irdische kann man nur durch das Himmlische, das Himmlische nur durch die Mathematik erkennen [2]. Zwar unterscheidet er falsche und wahre Mathematik und ist dem Aberglauben nicht in allen seinen Gestalten zugethan; aber wenn er Autoritäten der Kirche oder des Gerichtswesens für sich hat, müssen wir uns ihn gefallen lassen [3]. Wenn er der Astrologie seine Stimme giebt, so verhindert ihn allerdings sein praktisches Bestreben ihr eine unbedingte Gültigkeit für das Vorherwissen menschlicher Handlungen zuzuschreiben. Die Freiheit der Handlungen soll bewahrt werden. Zuweilen meint er, die Gestirne gäben nur Zeichen dessen, was Gott durch freien Willen und Natur zu bewirken beschlossen habe. Doch ist ihm dies nicht alles; der Wille des Menschen soll durch sie zwar nicht genöthigt werden, aber doch starke Antriebe erhalten das freiwillig zu wollen, wozu die Gestirne ihm die Neigung

---

1) Ib. p. 446 sqq.; 472 sq.

2) Ib. p. 60. In seiner astrologischen Neigung liegt es, die Gestirne für vernünftige Wesen zu erklären; aber er widerspricht deswegen auch der Ansicht, daß der Himmel unveränderlich sei, denn um die irdischen Dinge zu erzeugen muß er in veränderlicher Weise wirken. Ib. p. 383 sq.

3) De secr. op. 1; 2.

erregen [1]. Was er dabei der Freiheit des Willens vorbehält, ist ganz unbestimmt gehalten. Seine allgemeinen Grundsätze stimmen der Astrologie unbedingt bei. Er bestreitet sehr entschieden die Meinung, daß die Gestirne nur für das Allgemeine sorgen; auch das Besondere bringen sie hervor. Von dem Himmel aus, denkt er sich, stralen die wirkenden Kräfte aus nach dem Mittelpunkte der Welt, nach der Erde und bestimmen das, was auf dieser sich erzeugt, so daß ein jeder Punkt der Erde wie die Spitze eines Kegels oder einer Pyramide solcher himmlischen Ausstralungen ist [2]. Er dringt dabei auf die praktische Anwendung der Astrologie. Kein bedeutendes Werk soll ohne ihren Rath unternommen werden, weil es nur in erwählten Zeiten vollbracht werden könne. Er billigt es, daß Aristoteles, nach einer untergeschobenen Schrift, dem Alexander gerathen habe ohne Rath der Astronomen nicht zu essen und nicht zu trinken. Er schärft besonders die Wichtigkeit der Astronomie für die Theologie ein; denn durch ihre Hülfe ließen sich die verschiedenen Eigenthümlichkeiten der Völker bestimmen; man könne durch sie die Nothwendigkeit und Verschiedenheit der sechs Religionen zeigen und ihnen ihr Horoskop stellen [3]. Man

1) Op. maj. p. 151; 156. Quamvis enim anima rationalis non cogitur ad actus suos, tamen fortiter induci potest et excitari, ut gratis velit ea, ad quae virtus coelestis inclinat. Ib. p. 168; 189; 473.

2) Ib. p. 181. Quilibet punctus terrae est conus unius pyramidis virtuosae coeli. Ib. p. 239.

3) Ib. p. 114; 156 sqq.; 189; 246. Astronomia regulat omnia propter hoc, quod omne opus magnificum debet fieri in temporibus electis. Auch die Prophezeiungen eines Merlin u. s. w. haben ihm großen Werth. Ib. p. 169.

kann nicht daran zweifeln, daß er eine der Hauptstützen des astrologischen Aberglaubens gewesen ist.

Freiheit vom Aberglauben seiner Zeit werden wir ihm also nicht nachrühmen können. Auch von ihren Autoritäten ist er nicht frei. Zwar an Warnungen gegen den Misbrauch der Autorität läßt er es nicht fehlen; sein größeres Werk fängt mit ihnen an, und man hat besonders für seine Freisinnigkeit in dieser Richtung auch seinen Wunsch angeführt, daß die Schriften des Aristoteles nicht vorhanden sein möchten, weil sie viele zum Irthum verführten und in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelten. Aber dieser Wunsch ist nur gegen die schlechten Übersetzungen gerichtet. Er fordert sogar den Pabst auf einige untergeschobene Schriften des Aristoteles, das Buch der Geheimnisse und über die himmlischen Eindrücke, übersetzen zu lassen [1]). Wenn er die Sprachkunde empfielt, so ist es eben nur deswegen, weil er durch sie eine Bereicherung und Berichtigung der alten Autoritäten erwartet. Indem er die falsche Autorität verfolgt, will er nur der rechten Autorität der Kirche, den heiligen Philosophen und Propheten Bahn brechen. Auch beruft er sich überall auf Autoritäten nicht allein der Kirche, sondern auch der Philosophie, nicht allein auf den Aristoteles, sondern auch auf die Araber. Gegen die Autorität streitet er nur, indem er auf Autorität sich stützt. Freilich selbst Aristoteles ist nicht zum Ziel der Weisheit gelangt; aber er und seine Schule sind doch die besten Führer in der Philosophie; sie haben nur geirrt, weil sie von der christlichen

1) Ib. p. 246.

Lehre nicht erleuchtet waren. Er sieht überhaupt die Philosophie als ein Werk der Propheten an, wie auch die Kirchenväter, Aristoteles und die Araber bezeugt hätten [1]). Seine Lehre erhebt sich über den Standpunkt der Zeit keinesweges. Seine Philosophie hat es nur auf Theologie abgesehn. Die christliche Lehre, wie sie in der heiligen Schrift enthalten ist, bedarf nur der Entwicklung durch Zucht im kirchlichen Recht und durch Lehre in der Philosophie um die vollkommene Weisheit zu gewähren [2]). Alles Wissen will ihm nichts sagen, wenn es nicht auf Theologie angewendet werden kann. Nur für diese hat auch die Philosophie ihren Werth, denn an sich, ohne Offenbarung führt sie nur zur Hölle [3]).

Nach diesen Äußerungen kann man nicht daran zweifeln, daß Roger Bacon dem allgemeinen Zuge in der wissenschaftlichen Entwicklung seiner Zeit folgt. Aber daß er es mit einem deutlich entwickelten Bewußtsein der Gründe thäte, daran scheint viel zu fehlen. Über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen, der Theologie zur Philosophie, welches doch hierbei zuerst in Frage kommen würde, finden wir zwar manche Äußerungen bei ihm, aber sie sind der allgemeinen Überlieferung entnommen und hängen nicht zum Besten zusammen. Zuweilen fordert er wohl einen Beweis für den Glauben und dieser

1) Ib. p. 3; 6; 8; 28 sqq.

2) Ib. p. 23. Una tamen est sapientia perfecta, quae in sacra scriptura totaliter continetur per jus canonicum et philosophiam explicanda. Ib. p. 108.

3) Ib. p. 42. Philosophia infidelium est penitus nociva. — — Philosophia secundum se ducit ad coecitatem infernalem. Ib. p. 108. Humana nihil valent, nisi applicentur ad divina.

soll nicht allein durch Wunder, sondern auch durch Philosophie geführt werden. Auch wird dabei der praktische Geist der Theologie anerkannt und die Moral als der eigentliche Zweck der speculativen Erkenntniß angesehn[1]. Dem weltlichen Leben wird alsdann zwar sein Werth nicht ganz abgesprochen, denn wir sollen allmälig emporsteigen; aber der Zweck ist doch Abtödtung des Fleisches, welches nur nicht mit Gewalt gebrochen, sondern durch Übung gezügelt werden soll[2]. Wenn aber Bacon philosophische Beweise des Glaubens verlangt, so verhindert ihn dies doch nicht zu behaupten, der Glaube müsse dem Wissen vorhergehn; erst müsse man glauben, dann erfahren und erst zuletzt werde man den Grund einsehen können[3]. Eben dies ist ein Hauptgrund, welchen er in seine Empfehlungen der Erfahrung verflicht, daß er auf die höhern Erfahrungen sich beruft, welche wir machen müssen, wenn wir die Wahrheit nicht der Erde oder des Himmels, sondern ihrer Gründe in Gott erkennen wollen. Nicht anders als die Mystiker weiß er da von den verschiedenen Graden der Erleuchtung zu erzählen, durch welche wir aufsteigen, in welchen wir uns reinigen, um erst der weltlichen, dann der theologischen Tugenden theilhaftig reine Spiegel Gottes zu werden[4]. Er erklärt sich hierüber in Übereinstimmung mit der Arabischen Phi-

1) Ib. p. 41; der intellectus practicus ist edler als der int. speculativus. Ib. p. 47; 246.

2) Ib. p. 116.

3) Ib. p. 160; 465. Oportet primo credulitatem fieri, donec secundo sequitur experientia, ut tertio ratio comitetur.

4) Ib. p. 354; 446.

losophie, indem er der menschlichen Seele nur den leidenden Verstand zuschreibt, den thätigen Verstand aber außer ihr setzt, nur daß er denselben nicht im Himmel, sondern in Gott sucht [1]. Wie damit die Freiheit des Willens zu vereinigen sein möchte, das bedenkt er hierbei eben so wenig als bei der Vertheidigung der Astrologie.

Überhaupt finden wir, daß er den Zusammenhang der Wissenschaften, die eigentliche Aufgabe der Philosophie, nur wenig im Auge hat. Er arbeitet immer nur darauf hin über die Wissenschaften, deren Vernachlässigung er beklagt, zu deren Betreibung er anspornen möchte, den höchsten Glanz des Lobes zu verbreiten. Wenn er für die Mathematik spricht, so ist sie es, welche die Ursachen der Dinge uns erkennen läßt; wenn er die Erfahrung lobt, so sollen wir ohne die Erfahrung, daß zwei Kreise sich schneiden, keine Einsicht in die Natur des gleichschenklichen Dreiecks gewinnen können, so soll die Erfahrung nicht allein die Erkenntniß des Vorhandenen, sondern auch seiner Gründe uns gewähren [2]. Bei dieser letzten Behauptung schlägt ohne Zweifel die Vermischung der beiden Arten der Erfahrung, des Übersinnlichen nemlich und des Sinnlichen, zur Verwirrung aus. Wir müssen aber gestehn, daß diese Proben keine Hoffnung machen

1) Ib. p. 26. Intellectus agens non est pars animae, sed est substantia intellectiva alia et separata per essentiam ab intellectu possibili, — — ut ostendatur, quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis.

2) Ib. p. 100 sq.; 445.

in den handschriftlichen Werken dieses Mannes eine sichere Durchführung seiner Grundsätze zu finden.

Dies hindert jedoch nicht seinen durchdringenden Verstand in einzelnen Lehren anzuerkennen. Er wird ihn in der Richtung, welche ihn vor andern seiner Zeitgenossen auszeichnet, am meisten bewiesen haben. In der That finden wir in seiner Lehre über die Natur Sätze, welche ihm eigenthümlich sind und von Nachdenken über die Bedingungen des weltlichen Daseins zeugen. Hier dringt er auf die Erkenntniß des Besondern und fordert, daß es nicht weniger als das Allgemeine Wahrheit habe, daß es nicht allein aus der Verbindung, aus dem Zusammentreffen der Allgemeinheiten entstehe, verlangt auch, daß es nicht allein auf die Mittel des Verständnisses, sondern auf den Verstand selbst wirke [1]. Daher scheint es ihm für die Erkenntniß der natürlichen Dinge nothwendig, daß die in uns abgebildeten Formen (species) nicht allein die Formen, sondern auch die Materie der Dinge, also das aus Materie und Form zusammengesetzte Ganze darstellen, womit auch die Behauptung in Zusammenhang steht, daß unser Erkennen nicht allein ein Werk unserer Seele, sondern des ganzen Menschen durch die Seele sei [2]. Es deutet dies alles darauf hin, daß Bacon der Materie eine viel größere Bedeutung beilegt, als Aristoteles und seine Anhänger. Er behauptet daher, daß

1) Ib. p. 371 sq.

2) Ib. p. 365 sqq. Species substantiae non est tantum ipsius formae seu materiae, sed totius compositi. — — Homo intelligit, licet per animam, et magis proprie et verius sic dicitur, quam quod anima intelligat in homine.

man den Sätzen des Aristoteles in dieser Beziehung eine falsche Deutung gebe, und wendet sich dagegen der Lehre des Averroes zu, daß die Formen der Dinge aus der Materie herausgezogen werden. Ein bloß äußerlicher Abdruck der Form in der Materie genügt nicht, weil er nur die Oberfläche der Dinge berühren würde; die Wirkung der Natur bringt in die Tiefe [1]). Dabei erklärt er sich aber auch gegen die Emanation der Formen, welche aus den thätigen Ursachen hervorgingen und in das Innere der Materie eindrängen, gleichsam als wenn die thätigen Ursachen etwas aus sich herauslassen könnten und ihre Thätigkeit ihnen einen Verlust brächte. Eine solche Annahme betrachte die Natur als eine Schöpferin. Und nun beschränkt er die Wirksamkeit der Ursachen darauf, daß sie die Materie dazu erregen sich selbst innerlich durch die in ihr liegende thätige Kraft zu verändern [2]). Er geht also noch einen Schritt weiter als Averroes. In der Materie selbst findet er ein thätiges Vermögen sich selbst zu verwandeln. Dieser tief eingreifende Schritt führt nothwendig andere Abänderungen herbei. Die wichtigste ist, daß Bacon sich genöthigt sieht nicht allein gegen die Einerleiheit, sondern auch gegen die Einheit der Materie zu streiten und die Lehre zu verwerfen, daß alle Verschiedenheit der Dinge von der Form stamme. Die gewöhnlichen Annahmen hierüber erklärt er geradezu für

---

1) Ib. p. 373. Actio naturalis est in profundo patientis.

2) L. l. Generatio speciei — — oportet fieri — — per veram immutationem et eductionem de potentia activa materiae patientis.

den größten Irthum in den speculativen Wissenschaften, für eine wahre Ketzerei; denn es würde daraus folgen, daß die Materie unendlich sei, alle thätige Kräfte in sich trage, auch nur eine Form habe, ja Gott sei [1]. So sehen wir ihn weiter fortsetzen, aber auch berichtigen, was Averroes begonnen hatte. Wenn dessen Lehre, daß alle Keime der weltlichen Unterschiede in der Materie ursprünglich schon angelegt wären, als ein bedeutender Fortschritt angesehn werden darf, so war er doch behaftet mit den Mängeln des Dualismus, welche durch seine Abänderung nur bemerklicher wurden, indem die Materie nun nicht mehr als ein gänzlich Unbestimmtes erschien, sondern als eine bestimmte Natur und Macht, nach deren vorausgegebenen Anlagen die bildende Kraft sich richten müsse. Diese Macht brach nun die Lehre Bacon's, indem er die Materie nicht als Einheit, sondern nur als Vielheit gelten ließ, aber noch mehr dadurch, daß er nach christlicher Lehre die Materie nur als Geschöpf Gottes betrachtete. Hierdurch fließt seine Lehre von der Materie in der That mit der alten Lehre christlicher Philosophen von den Samenverhältnissen zusammen, welche Gott in die Schöpfung gelegt habe.

Alle diese Sätze gehen auf die Wahrheit der weltlichen Dinge aus und suchen diesen ein selbständiges Sein, einen wesentlichen Unterschied und eine ihnen eigenthümliche Kraft zu behaupten. Man wird daraus die Stärke der Neigung ermessen, welche den Bacon zur Ausbildung

---

1) Ib. p. 88 sqq. Die Beweise sind nicht ausgeführt, weil sie nicht hierher gehörten. Man könnte Auskunft über sie in seinen ungedruckten Schriften über Physik und Metaphysik hoffen.

der weltlichen Wissenschaft trieb. Eine Gegenwirkung gegen die Übergewalt der theologischen Richtungen seiner Zeit liegt darin verborgen und sucht in allgemeinen wissenschaftlichen Grundsätzen sich Luft zu machen. Aber es erscheint dies alles nur wie eine Vorahndung dessen, was künftige Zeiten zu leisten haben würden, und erfüllt daher die Seele Bacon's nur mit phantastischen Hoffnungen. Der theologischen Vorliebe sich entgegenzusetzen wagen diese Bestrebungen nicht, vielmehr schmeicheln sie ihr, indem sie in den unermeßlichen Kreis gehoffter Erfahrungen auch die mystischen Erfahrungen einer Anschauung des Göttlichen ziehen.

2. Raimundus Lullus.

Einen um vieles andern Eindruck gewähren die Anstrengungen, welche der schwärmerische Spanier Raimundus Lullus machte um den Wissenschaften seiner Zeit eine neue Gestalt zu geben. Zu Palma auf Mallorca um 1235 geboren hatte dieser Mann, aus edlem und begütertem Geschlechte stammend, am Hofe des Königs Jacob nur der weltlichen Lust gelebt, der Dichtkunst und der Liebe ergeben, um die Wissenschaften wenig bekümmert, als er plötzlich mitten im Verfolg seiner Lüste durch religiöse Erregungen aufgeschreckt wurde, in sich ging und dem Dienste der Religion sich widmete. Frau und Kind, Haus und Habe verließ er um in der Einsamkeit sich zu stärken. Nichts lag ihm näher als der Bekehrung der Saracenen sich zu unterziehen. Aber er glaubte dazu der Wissenschaft zu bedürfen. Die Grammatik und das Arabische zu lernen fiel ihm nicht zu schwer; aber größere

Schwierigkeiten fand er in der Durchdringung der christlichen Kirchenlehre, wie sie durch die Streitigkeiten der Schule verwirrt, in sich durchkreuzenden, unendlich verschlungenen Beweisen gelehrt wurde. Er flehte Gott an ihn zu erleuchten. Da wurde ihm in dem einsiedlerischen Leben, welches er führte, die große Kunst, eine neue Methodenlehre, geschenkt und durch ihre Hülfe sah er sich im Stande ohne die Anstrengung des Lernens und Nachdenkens über alle Fragen der Wissenschaft Auskunft zu geben. Ihre Kraft wollte er in Bestreitung der Muhammedaner prüfen. Er suchte sie mehrmals in ihren Sitzen auf, ohne Erfolg; aber weder Kerker noch Schläge vermochten seine Beharrlichkeit zu brechen. Doch fand sein Unternehmungsgeist auch noch eine andere Richtung. Auch in Europa fand er seine Feinde wieder. Nicht allein die Lauigkeit der geistlichen wie der weltlichen Fürsten in Bestreitung und Bekehrung der Muhammedaner suchte er durch schriftliche und persönliche Ermahnungen zu neuem Eifer anzufachen, sondern fast noch mehr ärgerte ihn das Ansehn, in welchem die Arabische Philosophie an den Schulen Europa's stand. In zahlreichen Werken bestritt er nun die Averroisten und wendete seine große Kunst dazu an in alle Wissenschaften eine neue Methode zu bringen. Er verfaßte nun bis in sein hohes Alter eine Reihe von Schriften über fast alle Wissenschaften, welche in seiner Zeit betrieben wurden. Als aber auch diese Bemühungen ohne bedeutenden Erfolg waren, machte er sich noch einmal auf (1314) nach Africa zu schiffen, zu wissenschaftlichem Streit mit den Saracenen um sie zum Christenthum zu bekehren. Aber kaum hatte er Land gewonnen, als er

zu Bugia fast zu Tode gesteinigt wurde. Genuesische Schiffer nahmen ihn auf; am Bord ihres Schiffes hauchte er seinen unruhigen Geist aus [1].

Schon zu seiner Zeit gab es Lullisten; bis in das 16. und 17. Jahrhundert hinein haben Männer von Geist und Gelehrsamkeit in der Lullischen Kunst große Geheimnisse gesucht [2]. Manche mag das bunte Gemisch verschiedenartiger Denkweisen, welche er aufnahm oder welche mit seinem Namen in Verbindung kamen, angelockt haben. Aristotelische Begriffe begegnen uns bei ihm fast auf jeder Seite [3]; damit verbindet er die Lehren der Kirche, empfielt aber auch die Kabbala. Unter seinem Namen sind ferner Schriften verbreitet, welche der mystischen Beschaulichkeit dienen sollen, theils in der Lateinischen, theils in der Volkssprache. Andere Schriften, welche Magie, Quintessenz der Dinge, Alchimie betreffen, hat man von seinen echten Schriften abgesondert, zum Theil wahrscheinlich nur um die Rechtgläubigkeit des Mannes, welcher zuletzt den Franciscanern sich angeschlossen hatte, Vorschub zu leisten [4]. Fügt man hinzu, daß Lul-

1) Die Art seines Todes ist nicht ganz gewiß, so wie überhaupt über sein Leben manches Unzuverlässige verbreitet ist. Über sein Leben und seine Schriften s. Nic. Anton. bibl. Hisp. vet. II p. 122 sqq.; Neander's Kirchengesch. IX S. 114 ff.

2) Z. B. Giordano Bruno und Athanasius Kircher.

3) Ich kann nur Raymundi Lullii opera ea, quae ad adinventam ab ipso artem universalem etc. pertinent (Argentor. 1651. 8.) benutzen. Die Ausgabe seiner Schriften von Salzinger (Mogunt. 1721 in 10 Folianten) ist mir nicht zu Gebote.

4) Über die Schrift de secretis naturae sagt Nic. Antonius (biblioth. Hispan. vet. II p. 137.): Stilus Raymundino simillimus est.

lus auch über Jurisprudenz und Medicin schrieb um sie durch seine Kunst zu verbessern, so wird man darüber nicht zweifeln, daß in seinen Werken manches sich finden ließ, was spätern Forschungen Anregung zu versprechen scheinen konnte. Man konnte bei Lullus, wie bei Bacon eine Rückwirkung gegen die Einseitigkeiten der Theologie, ein Streben nach Erweiterung der Wissenschaften finden. Nachdem Albert der Große die Wissenschaft im weitesten Umfange betrieben hatte, war sie unter den Händen der strengern Theologen wieder zusammen geschwunden. In seiner Kunst dagegen versprach Lullus alle besondere Wissenschaften auf eine allgemeine Wissenschaft der Grundsätze zurückzuführen [1]). Diese sucht er nicht in der Theologie, obgleich ihm die Theologie als die Wissenschaft des Höchsten erschien, auf welche alles abzwecken sollte [2]). Ohne Rücksicht auf Autorität wollte er verfahren; denn der Verstand sollte sich nicht gleich anfangs vom Glauben binden lassen, sondern vom Zweifel ausgehn, weil seine natürliche Thätigkeit nicht das Glauben, sondern das Erkennen sei [3]). Deswegen ist Lullus auch in einer ähnlichen Weise wie Bacon für die Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse. Unsern Verstand erblickt er in einer natürlichen Verbindung mit der Zeit und den Bewegungen des Körpers [4]) und legt deswegen ein

---

1) Ars magna prooem.

2) Princ. phil. concl. p. 146.

3) Ars brev. 7. Intellectus in principio ponat utramque partem esse possibilem et non liget se cum credere, quod naturaliter non est suus actus, sed intelligere.

4) L. l. Intellectus est in tempore successive mediante motu corporis, cum quo est conjunctus.

großes Gewicht auf die Mannigfaltigkeit des Weltlichen. Dies hat selbst auf seine Theologie Einfluß, indem er gegen die Meinung streitet, daß keine Unterschiede im Intelligibeln stattfänden, gegen die Lehre der Saracenen, daß die Eigenschaften Gottes keine wahre Verschiedenheiten in ihm wären, es vielmehr nothwendig findet in Gottes Verstande eben so viele Gründe zu unterscheiden, als Dinge von ihm begründet werden [1]. Man kann es hiermit in Übereinstimmung finden, daß er dem Gedächtniß für unser Erkennen das größte Gewicht beilegt [2].

Aber diese Richtung auf die Mannigfaltigkeit auch weltlicher Erkenntniß ist doch von keinem ausdauernden Fleiße unterstützt. In alle die Systeme und Vorstellungsweisen, aus welchen er seine Begriffe und Sätze schöpft, geht er nur oberflächlich ein. So in die Augustinische und Aristotelische Lehre, so in die Kabbala. Indem er Arabische Philosophie bestreitet, verräth er, daß er keine gründliche Untersuchung derselben angestellt hat. Geschichte

1) Ib. 3; 44; ars magn. IX, 2; 6. Ich erwähne hierbei, daß man ihn pantheistischer Meinungen ganz ohne Grund beschuldigt hat. Die innern Thätigkeiten Gottes setzt er zwar als nothwendig und ewig, unterscheidet sie aber von seinen äußern Thätigkeiten, welche auf die Schöpfung gehen; Gott und Geschöpf sind ihm wesentlich und nothwendig unterschieden, die Geschöpfe entstanden und endlich. Ars magn. IX, 3; 6; 7; 8; 16.

2) Princ. phil. 12. Es schließt dies an die Augustinische Zusammenstellung von memoria, intellectus und voluntas an. Der Wille steht in der Mitte zwischen den beiden andern, indem er durch den Verstand neue, durch das Gedächtniß die alten Formen begehrt. Dies ist nicht übel, aber gleich darauf zeugt die Vergleichung, welche er zwischen jenen drei geistigen Kräften und Wasser, Luft und Feuer anstellt, von der phantastischen Manier des Lullus.

und Natur kennt er nur nach den gangbarsten Vorstellungen. Alles denkt er durch seine neue Methode zu zwingen.

Wenn wir nun aber diese untersuchen, so müssen wir gestehn, daß wir uns überrascht finden durch ihre Dürftigkeit, durch die nackte Willkür und durch die geistlosen Handgriffe in der Ausführung ihrer Verknüpfungen. Sie geht von einer Eintheilung aus, welche Lullus in eine Tafel zusammengestellt hat. Da werden zuerst unterschieden Prädicate, absolute und relative, Fragen, welche über die Gegenstände der Wissenschaft aufzuwerfen sind, Subjecte, Tugenden und Laster; jede dieser Eintheilungen wird alsdann in Unterabtheilungen gebracht, welche durch Buchstaben bezeichnet das Alphabet der großen Kunst bilden. Dies Alphabet sollen wir auswendig lernen. Von einer Ableitung der Eintheilungen und Untereintheilungen ist nicht die Rede. Mit allen den so aufgestellten Begriffen wird hierauf verfahren, indem wechselnd einer aus der einen Classe mit einem andern aus der andern Classe verbunden werden soll. Hieraus gehen die Sätze der Wissenschaft hervor, auf welche es abgesehn ist. Man kann nichts Mechanischeres sich denken. Der Leichtsinn, mit welchem die Begriffe, ein buntes Gemisch aus Aristotelisch-Arabischer Philosophie und christlicher Lehrweise, aufgestellt werden, die gänzliche Entblößung von der Einsicht, worauf die Aufgaben der Wissenschaft beruhn, geben sich besonders kund in den leeren Cirkelerklärungen, welche Lullus von seinen Begriffen giebt. Da wird z. B. die Güte als das Seiende erklärt, in Bezug auf welches das Gute gut wirkt, mit dem befremdenden Zusatze, daß da-

her das Gute das Sein, das Böse das Nichtsein sei, da heißt die Größe das, in Bezug auf welches die übrigen Qualitäten groß sind, die Dauer das, in Bezug auf welches die Qualitäten dauern, und dergleichen mehr [1]). Auch diese Definitionen werden zum Auswendiglernen empfolen [2]). Alles dies hat kaum den Schein eines wissenschaftlichen Verfahrens.

Man würde sich des Staunens darüber nicht enthalten können, daß eine solche Methode einen wenn auch nicht durchgreifenden, doch mehrmals wiederholten Eindruck gemacht hat, wenn man nicht die Schwächen der durch ihre Autoritäten und Streitfragen verwickelten Lehrweise dieser Zeit zu bedenken hätte. Immer mehr hatte sich diese zu einer fast undurchdringlichen Masse einander widerstreitender Ansichten gehäuft, welche die ursprünglichen Grundbegriffe der Wissenschaft fast verdeckte. Es schien nothwendig zu sein die Methode zu vereinfachen, die Wissenschaft auf eine kleine Zahl von allgemeinen Begriffen und auf eine einfache Methode der Verknüpfung unter ihnen zurückzuführen. Daß man in diesen Grundlagen der Wissenschaft erst fest sein müsse, ehe man an

1) Ars brev. 6.

2) Ib. 1; 6; ars magn. I p. 219. Ich erwähne hierbei, daß solche mechanische Hülfsmittel dem Mittelalter nicht fremd waren. Sie wurden besonders für die Logik gebraucht. Schon Joh. von Salisbury erwähnt eine logische Maschine, welche sein Lehrer Wilhelm von Soissons erfand. Met. II, 10 p. 804 sq. Es gehört hierher auch die Bezeichnung der Schlußfiguren zum Behuf ihrer Verwandlung (Barbara, Celarent u. s. w.), welche gewöhnlich für eine Erfindung des Petrus Hispanus im 13. Jahrh. (des Pabstes Johann XXI) gilt. Im 14. Jahrh. war die logische Eselsbrücke des Buridanus berühmt.

die schwierigsten Fragen gehe, das scheint Lullus einschärfen zu wollen, wenn er fordert, daß man sein Alphabet dem Gedächtnisse einprägen solle. Selbst seine Cirkelerklärungen, so unbeholfen und erfolglos sie sind, scheinen sagen zu wollen, seine Grundbegriffe seien klar genug in der Anschauung, aus dem, was an ihnen Theil habe. Man könnte hierin eine Gegenwirkung der Platonischen gegen die Aristotelische Lehre sehen. Aber wenn solche Betrachtungen auch begreiflich machen, wie gegen die Systeme der Theologen eine Gegenwirkung von der Art, wie Lullus sie betrieb, nicht ganz ohne Erfolg blieb, so wird man doch gestehn müssen, daß die Gedanken, auf welchen sie beruhte, roh und unreif waren und ihren Gegnern gegenüber nur in einem dunkeln Gefüle eines vorhandenen Bedürfnisses sich behaupten konnten.

3. Bonaventura.

Diese Gegenwirkungen von Seiten der Methode und der Erfahrung über die Natur, waren unstreitig nur kümmerlich in Vergleich mit der kühnen Metaphysik ihrer Gegner. Eine kräftigere Gegenwirkung könnte man erwarten von den Erfahrungen des beschaulichen Lebens aus, welche doch vom theologischen System selbst empfolen werden mußten. Weder Albert der Große, noch Thomas von Aquino oder Duns Scotus weigerten sich in den frommen Regungen des Gemüths gleichsam die Ergänzung ihrer Theorien zu sehn. Neben dem Leben in der kirchlichen Übung forderten sie jene innere Beschaulichkeit in der Zurückgezogenheit von der Welt, in der Fülle des geistigen Lebens, welche den äußern Übungen ihren Gehalt

geben sollte; sie alle wiesen auf das Schauen Gottes als auf den letzten Zweck oder wenigstens als auf einen unentbehrlichen Bestandtheil des letzten Zweckes hin und verlangten nach einem Vorschmack desselben in unserm gegenwärtigen Leben. Die theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sind ihnen das Höchste, was der Wanderer erreichen kann. In diesem Sinne sind sie alle der Mystik nicht abgeneigt und gestehen auch der Theorie der mystischen Beschaulichkeit, welche die Victoriner hauptsächlich im 12. Jahrh. ausgebildet hatten, ihren Einfluß auf ihre Systeme zu. Aber dennoch im 13. und bis in den Anfang des 14. Jahrh. hinein zeigt sich uns keine lebhafte Gegenwirkung von dieser Seite, vielmehr der Zug nach dem System zwingt alles, was ein kräftiges Leben verräth, in den Kreis metaphysischer Gedanken.

Zunächst könnte man einen neuen lebendigen Anlauf in der Entwicklung der mystischen Theologie bei Bonaventura vermuthen, wenn man auf den Ruhm dieses Mannes sieht, welcher einem Thomas von Aquino gleich geachtet wurde. Johannes Fidanza, im Franciscaner Orden, welchem er angehörte, Bonaventura genannt, wurde 1221 zu Bagnarea im Kirchenstaat von armen Eltern geboren. In der Mitte des 13. Jahrh. war er der gefeiertste Lehrer der Franciscaner zu Paris, der Nebenbuler und Freund des Thomas von Aquino. Bald darauf, noch jung, wurde er zum General seines Ordens erwählt und hatte einen bedeutenden Einfluß auf die Milderung seiner Regeln. Zum Cardinal ernannt, wohnte er dem Concil zu Lyon 1274 bei, starb aber wärend des-

selben noch in demselben Jahre, geehrt im Tode, wie er im Leben ein allgemeines Vertrauen genossen hatte [1]). In seinen zahlreichen Werken, welche der Erklärung der heiligen Schrift, der Sentenzen des Lombarden und mystischen Betrachtungen gewidmet sind, verräth er nicht die umfassende Gelehrsamkeit eines Albert, nicht den Scharfsinn eines Duns Scotus, aber eine innige Frömmigkeit, welche nach Erkenntniß in der Liebe Gottes strebt. Dies hat ihn zu einem allgemein geachteten Lehrer der Kirche gemacht. Seine Beschreibung der Reise des Geistes zu Gott (itinerarium mentis in deum) ist eine Lieblingsschrift für fromme Seelen geblieben.

Er ist von denselben Grundsätzen durchdrungen, welche die Systeme seiner Zeit leiteten. Überzeugt davon, daß es der Vernunft gezieme das höchste Gut zu begehren, fordert er, daß es erkennbar und erreichbar sei, zweifelt aber auch nicht, daß wir der göttlichen Hülfe und Offenbarung bedürfen um es zu erkennen und zu erreichen [2]). Daß er aber zu einer genauern Entwicklung dieser Gedanken gelangt wäre als die meisten seiner Zeitgenossen, davon können wir die Beweise in seinen Schriften nicht finden. Seine Untersuchung bringt keine neue Ergebnisse, sondern sucht nur die äußersten Richtungen durch eine mittlere Annahme auszugleichen [3]). Seine Mäßigung

1) Vergl. s. Lebensbeschreibung vor der Ausg. s. Werke (Venet. 1751. 13 Bde. 4.) I p. 21 sqq.; hist. lit. de la France XIX p. 266 sqq.

2) In sent. I dist. III ps. I art. 1 qu. 1; 4; brevil. I, 1.

3) Als Beleg hierzu führe ich nur seine Meinung über das Princip der Individuation an, weil man ihn irthümlich für den

hierin stellt ihn dem Thomas von Aquino zur Seite; aber sie läßt auch eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die wissenschaftliche Untersuchung blicken.

Seiner Richtung nach würde man erwarten müssen, daß die Untersuchung über die frommen Regungen unseres Gemüths ihn am ersten zu neuen Aufschlüssen führen würde. Aber wo er die Stufen des beschaulichen Lebens beschreibt, hält er sich fast wörtlich an die Unterscheidungen, welche Richard von St. Victor gemacht hatte, und setzt den 6 Graden desselben nur noch einen siebenten hinzu, wie den Sabbat zu den 6 Tagen der Arbeit, damit wir zuletzt nach dem Wege der Ruhe genießen, indem wir völlig in Liebe mit Gott vereinigt, in ihn verwandelt werden [1]). Dies ist das Mystische und Geheimste, was niemand versteht, welcher nicht empfangen hat, nicht ein Werk des Menschen, sondern Gottes im Menschen. Indem sich nun Bonaventura in diesen Lehren an die Victoriner anschließt, dürfte man erwarten, daß auch ihre psychologischen Untersuchungen auf ihn übergegangen sein würden; aber er behandelt diesen Theil der Forschung fast mit Verachtung. Indem er die wichtigste Frage, welche die Victoriner mit Sorgfalt untersucht hatten, ob wir mehrere Vermögen der Seele anzunehmen hätten oder

---

Urheber dieser Untersuchung angesehn hat. Er entscheidet sich dafür, daß weder Form noch Materie, sondern die Vereinigung beider das Besondere hervorbrächten. In sent. II dist. III ps. I art. 2 qu. 3. p. 98.

1) Itin. ment. in deum 7. In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet, quod relinquantur omnes intellectuales operationes et apex affectus totus transferatur et transformetur in deum.

nur eins, zu entscheiden sich anschickt, weil sie von vielen heiligen Männern in Überlegung gezogen worden wäre, meint er, sie habe doch keinen Nutzen und sei nur eine Sache der Neugier. Seine Entscheidung ist aber auch flüchtig genug und gegen den Sinn der Victoriner, indem er eine Mehrheit der Seelenvermögen annimmt, obwohl nur ein Wesen der Seele sein soll [1]).

Unstreitig beweist dies, daß sein Mysticismus von andern Beweggründen ausgeht, als der Mysticismus des 12. Jahrh. Er hat eine metaphysische Richtung, wie die Wissenschaft seiner Zeit überhaupt. Ein Theil der Platonischen Lehre, welche Hugo von St. Victor geliebt hatte, ist auf ihn übergegangen. Da ist von den urbildlichen Ideen die Rede, nach welchen Gott die Welt geschaffen hat, welche aber alle auf eine Idee ohne Unterschied zurückgeführt werden [2]); da wird von der Vereinigung des Makrokosmos mit dem Mikrokosmos gesprochen, aber auch verlangt, daß wir uns zu dem höhern Lichte Gottes erheben sollen, in welchem jeder Unterschied verschwindet, in welchem wir nichts mehr zu sehen glauben, dessen Mittelpunkt überall, dessen Umkreis nirgends ist, und zuletzt sehen wir uns aufgefordert über Sinnliches und Intelligibles, über Seiendes und Nichtseiendes hinauszugehn und ohne unser Wissen zur Einheit zurückzukehren, welche

1) In sent. II dist. XXIV ps. I art. 2 qu. 1 p. 585. Eine Entschuldigung liegt darin, daß er die Frage besonders in Beziehung auf den Unterschied zwischen ratio und affectus behandelt, welchen die Victoriner vernachlässigt hatten.

2) Itin. ment. in deum 3; in sent. I dist. XXXV art. 1 qu. 2 p. 582 a. Eine Ansicht, auf welche der spätere Nominalismus ein viel stärkeres Gewicht legte.

über jedes Wesen und jede Wissenschaft ist[1]). Wir erblicken hierin die metaphysische Richtung, welche über alle Gegensätze hinaus will. Eine pantheistische Neigung läßt sich darin spüren. Ob jedoch Bonaventura zu einem Bewußtsein ihrer wissenschaftlichen Gründe gekommen sei, läßt die Unbestimmtheit seiner Denkweise im Zweifel. Er hält auch den Gegensatz zwischen Seele und Gott fest, weil die Seele nach ihm, ihrem höchsten Gut, sich beurtheile[2]), und hilft sich aus den Schwierigkeiten, welche das metaphysische Streben nach Einheit bereiten könnte, durch eine jener vermittelnden Unterscheidungen, welche er liebt, indem er zwar die Einheit aller vernünftigen Gründe in Gottes Wesen setzt, aber doch auch eine Vielheit der Ideen oder vernünftigen Gründe der Geschöpfe in Gott einräumt, weil die Idee die Mitte halte zwischen Gedachtem und Denkendem und der Denkende, Gott, eins, die gedachten Dinge aber viele seien[3]).

4. Meister Ekhart.

Viel entschiedener finden wir diese metaphysische Rich-

---

1) Itin. ment. in deum 2; 5; 7. Tu autem, o amice, circa mysticas visiones corroborato itinere et sensus desere et intellectuales operationes et sensibilia et invisibilia et omne non ens et ens et ad unitatem, ut possibile est, inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam.

2) Ib. 3 p. 349 a.

3) In sent. I dist. XXXV art. 1 qu. 3 p. 584 sq. Idea significat divinam essentiam in comparatione sive in respectu ad creaturam, — — respectum medium inter cognoscens et cognitum. — — Et quoniam cognoscens est unum et cognita sunt multa, ideo omnes ideae in deo sunt unum secundum rem, sed tamen plures secundum rationem intelligendi sive dicendi.

tung bei einem Mystiker einer etwas spätern Zeit wieder, bei dem Meister Ekhart, einem deutschen Prediger; wir finden sie da in Verbindung mit einer volksthümlichen Richtung, welche noch in anderer Rücksicht unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, obwohl ihre Bedeutung erst im folgenden Zeitraum deutlich wird. Es ist sehr wahrscheinlich, daß ähnliche Erscheinungen auch in andern Volkssprachen vorkamen, namentlich in der Französischen; aber bei der Vernachlässigung, in welcher die volksthümliche Literatur des Mittelalters lange gelegen hat, fehlen uns darüber die Nachrichten.

Schon kurz vor der Mitte des 13. Jahrh. sehen wir Mönche auftreten, welche als Volksprediger in deutscher Sprache solchen Ruhm erwarben, daß ihre geistlichen Ermahnungen nicht nur von Tausenden in Kirchen, auf Feldern und Wiesen mit Begierde gehört, sondern auch niedergeschrieben wurden und so bis auf uns gekommen sind. Es waren dies Bruder David von Augsburg mit dem Beinamen Teutonicus und dessen fast gleichzeitiger berühmterer Schüler Bruder Berchtold von Regensburg, beide Minoriten, also dem Orden angehörig, welcher am nächsten dem Volke sich anschloß. Ihre Predigt ist sehr volksmäßig; sie ermahnt zur Frömmigkeit, zum gottseligen Leben; unter Gottes freier Natur predigt sie anschaulich von den Wundern Gottes in der Schöpfung und weist auf das Verständniß Gottes aus der Natur hin; von den kirchlichen Ceremonien hält sie nicht allzu viel; gegen den Ablaßkram der Pfennigprediger erhebt sie ihre Stimme nicht minder als gegen die Ketzer; ein gutes Herze ist besser als Kreuzschlagen; wer die Liebe zu Gott

und dem Nächsten hat, der hat halt alles, was Gott hat. Man kann in solchen Reden wohl einen Nachklang oder noch etwas mehr erblicken von dem, was zu derselben Zeit der Doctor und Minoritengeneral Bonaventura lehrte. Beispiele dieser Art mußten weiter wirken. Doch sei es, daß die Spaltungen der Franciscaner oder die gelehrte philosophische Richtung, welche bald darauf in ihnen mächtig wurde, oder auch andere Umstände es verhinderten, genug im Franciscanerorden finden wir die Beredtsamkeit in der Volkssprache nicht weiter in so ausgezeichneter Weise vertreten. Benedictiner dagegen und besonders Dominicaner sehen wir ein Menschenalter später diesen Weg mit einiger Abänderung einschlagen. Es treten jetzt an den Westgrenzen Deutschlands, in der Schweiz, am obern und am niedern Rhein Verschmelzungen ein, welche ein seltsames Gemisch kirchlicher und ketzerischer Mystik, auch praktischer Frömmigkeit und alles dies mit dem Bestreben auf das Volk zu wirken in sich schließen. Selbst geheime Verbrüderungen der Gottesfreunde, wie sie sich nannten, welche von den Waldensern ausgegangen sein mögen, deren Meinungen an die Ketzer zu Paris, einen Amalrich von Bene und einen David von Dinant erinnern, zeigen sich im Hintergrunde. Unter diesen Bewegungen ist das entsprungen, was man die deutsche Mystik des 14. Jahrh. genannt hat.

An ihrer Spitze steht Meister Ekhart, dem Ende des 13. und dem Anfange des 14. Jahrh. angehörig, nach den spärlichen Überlieferungen ein Sachse von Geburt, ein Dominicaner, Lehrer zu Paris, Prediger in deutscher Sprache besonders zu Straßburg und Köln, wo er Tau-

er und Heinrich Suso zu seinen Schülern hatte, durch die Würden seines Ordens ausgezeichnet, aber auch gegen das Ende seines Lebens und nach seinem Tode wegen Ketzerei verdammt [1]). Er soll einen Commentar über den Lombarden und andere gelehrte Schriften geschrieben haben; wir besitzen aber von ihm nur noch eine Reihe deutscher Predigten [2]). Man hat die Meinung geäußert, daß sein Mysticismus in geschichtlichem Zusammenhange auf die Ketzer des freien Geistes und von da weiter auf den Amalrich und den Johannes Scotus zurückzuführen sei. Davon verräth aber seine Predigt nichts Zuverlässiges. Er beruft sich auf die gewöhnlichen Autoritäten seiner Zeit, die Kirchenväter, den Areopagiten, auch auf die heidnischen Meister, besonders den Platon, von den Neuern auf die Lehrer seines Ordens Albert und Thomas. Von den eigenthümlichen Lehren des Areopagiten, des Amalrich oder Johannes Scotus ist bei ihm keine Spur [3]).

---

1) Die Zeit seiner Geburt und seines Todes ist unbekannt; er muß aber vor 1329 gestorben sein, wo er in der Verdammungsbulle Johann's XXII. als verstorben bezeichnet wird. Vergl. üb. ihn und seine Lehre C. Schmidt Meister Eckart in d. theol. Stud. u. Krit. 1839 S. 663 ff.; Martensen Meister Eckart. Hamb. 1842.

2) Sie sind meistens hinter den Predigten Tauler's gedruckt. Ich bediene mich der Baseler Ausg. v. 1521. Nicht alles in diesen Predigten oder Lehren ist von ihm. S. fol. 317 col. 2.

3) Ich rechne dahin die Stufen der Hierarchie, die vermittelte Anschauung Gottes, die idealistische Ansicht, die Lehre von der allgemeinen Beseligung und von der periodischen Rückkehr der Dinge zu Gott. Die Art, wie C. Schmidt a. a. O. S. 692 die Lehre Ekhart's mit der Lehre Amalrich's vergleicht, trifft die charakteristischen Punkte nicht. Gieseler Kirchengesch. II. 2. S. 626 ff. beruft sich mehr auf die verdammten Sätze, als auf die Predig-

Er bekennt sich zu den Hauptgrundsätzen des Aristotelischen Systems, wie es durch die Dogmatik der Dominicaner umgewandelt worden war; nur im Sinn der mystischen Beschaulichkeit treibt er die Folgerungen weiter; daraus lassen sich alle seine Abweichungen vom kirchlichen System erklären, welches er doch im Allgemeinen nicht aufgeben wollte [1]).

Ekhart ist mit den Theologen seiner Zeit von der Überzeugung durchdrungen, daß die vernünftige Seele des Menschen dazu bestimmt sei in der innigsten Verbindung mit Gott des höchsten Gutes ganz und ohne alle Schmälerung theilhaftig zu werden. Er drückt sie, wo möglich, noch lebhafter aus und zuweilen unvorsichtiger als die Lehrer der Kirche, welche in genauen Unterscheidungen die Stärke der Wissenschaft suchten. Gott soll sich uns ganz offenbaren, wir ihn ganz erkennen; er soll ganz unser werden [2]). Ganz nach der Weise der Theologie seiner Zeit betrachtet dies Ekhart als ein Eingießen Gottes in unsere Seele ohne allen Rückhalt [3]). Diese Eini-

---

ten; jene scheinen mir allerdings eine Vermischung der Secten zu beweisen, aber für Ekhart selbst sind sie nicht entscheidend.

1) Man vergl. z. B. Pred. fol. 318 col. 2, wo die sündhafte Bewegung aller Menschen behauptet wird mit Ausnahme Christi und der Jungfrau Maria.

2) Ebend. fol. 305 col. 2. Got und ich seind ein mit bekennen. Ebend. fol. 315 col. 1 sq. Und nachdem das diß geschehen ist, so ist nicht verborgen in gott, daz nit offenbar werde oder daz nit mein werd.

3) Ebend. fol. 246 col. 4; fol. 300 col. 3. Ich sprich — — das sich got in eim yegklichen menschen, der sich zu grund gelassen hat, muß allzumal ergiessen nach aller vermögenheit also gantz und gar, daß er in seinem leben noch in seinem wesen noch in

gung mit Gott erscheint ihm als etwas, was sogar über die Anschauung Gottes hinaus ist. Er betrachtet sie als eine Verwandlung des Menschen in Gott. Denn nach Aristotelischer Lehre streben alle natürliche Dinge alles zu werden und verwandeln sich aus einer Form in die andere, Gott aber ist der unbewegliche Beweger der Welt, welcher alles an sich zieht, welcher den Himmel zu seinem Werkzeuge hat um aus allen Dingen alles zu machen und sie mit sich zu vereinen, welcher selbst die leblosen Geschöpfe zu ihrem Ursprunge zurückführen will. Das ist die ewige Ruhe, zu welcher die Schöpfung durch ihre Bewegung wieder einzugehn strebt [1].

Diesen Überzeugungen entspricht seine Lehre von Gott und seinen Geschöpfen. Was er über Gott sagt, ist sehr einfach. Man kann es auf zwei Punkte zurückführen, daß Gott das Allgemeinste und daß er das Einfachste sei [2]. Als das Allgemeinste umfaßt er alles Sein; er wird deswegen auch die Wahrheit genannt [3], oder das Wesen, welches höher ist als das Leben, weil das Leben aus dem Wesen fließt. Doch erinnert sich Ekhart auch an das

---

seiner natur noch in aller seiner gotheit nichts behaltet, er muß es alles zumal ergießen in fruchtbarer art.

1) Ebend. fol. 246 col. 1; 247 col. 4; 249 col. 4; 259 col. 1; 269 col. 2; 301 col. 2; 305 col. 1.

2) Ebend. fol. 303 col. 3. Je gemeiner etwas ist, um so edler ist es. Ebend. fol. 265 col. 1. Die einfältige Lauterkeit seines Wesens.

3) Ebend. fol. 252 col. 1. Warheit ist als edel, were daz sich got gekehren möchte von der warheit, ich wölte mich an die warheit hefften und wölte got lassen, wenn got der ist die warheit und alles, das in der Zeit ist, oder alles das got ye geschuff, das ist die warheit nit.

Wort des Areopagiten, daß Gott über dem Wesen sei [1]), und belegt dies durch seiner Zeitgenossen Lehren über das Allgemeine und die Unterschiede. Eben weil Gott alles ist, ist er weder dies noch das, ohne allen Unterschied, eine Weise ohne Weise, ein Wesen ohne Wesen [2]). Hierauf beruht seine Einfachheit; er ist, wie die Theologen lehrten, nicht aus Gattung und Unterschied zusammengesetzt. Deswegen ist er auch namenlos und es knüpft sich hieran der Weg der Verneinung, welchen Ekhart wie mit den Mystikern so mit den Theologen seiner Zeit gemein hat. Gott ist nichts; wäre er etwas, so würde er Unterschied haben; er ist aber auch alles. Er ruhet nicht; er ist nicht bewegt; in ihm ist alles dies eins, Grasblättlein und Holz und Stein und alle Dinge; das ist das allerbeste; darin habe ich mich bethöret [3]).

Wir sind diesen Gedanken oft begegnet; Ekhart drückt sie nur etwas unumwundener aus als die Theologen der Schule. So ist es auch, wenn seine Lehre ähnlich der Lehre des Thomas von der Unterscheidung unter den Eigenschaften Gottes nicht viel hält [4]), wenn er die drei Personen der Gottheit als Relationen, welche der Substanz untergeordnet sind, nicht sehr hoch achtet; wenn er vielmehr nur damit sich begnügen will die Gottheit zu erkennen und sie als das Höchste zu preisen. In Gott

1) Ebend. fol. 286 col. 4; 301 col. 1.

2) Ebend. fol. 244 col. 3; 249 col. 3; 287 col. 1; 307 col. 3; Gott ist weder wesen noch vernunft, noch bekennet nicht diß noch das, hierumb ist gott ledig aller ding und hierumb ist er alle ding.

3) Ebend. fol. 249 col. 3.

4) Die Güte Gottes ist nur etwas Untergeordnetes: in der Weisheit offenbart sich nur seine Schale. Ebend. fol. 287 col. 2; 3.

nemlich erblickt er nur die Weise, wie das erste Princip Grund der abhängigen Dinge ist, sein Verhältniß zur Welt, welches in dem Verhältniß der drei Personen der Trinität dargestellt wird, die Gottheit dagegen ist ihm der allgemeine Begriff, der diesen Besonderheiten zum Grunde liegt [1]. Dies hat sein Gegenbild in der Lehre Gilbert's und stimmt mit dem Unterschiede der Schultheologie zwischen dem geordneten und absoluten Willen Gottes fast ganz überein. Nur ist auch hier Ekhart weniger vorsichtig als die Schule, aus welcher er seine Sätze entnahm, indem er den Schein nicht vermeidet, als wollte er Gott ohne seine Werke, wenn er spricht: Ehe die Creaturen waren, war Gott nicht Gott, darum bitte ich, daß Gott mich quitt mache Gottes [2]. Daß hierin jedoch nur ein Schein liege, ein einseitiger Ausdruck seiner Gedanken, das zeigt sich, wenn Ekhart auch das Gegentheil hervorkehrt und von Gott lehrt, er könne nicht ohne seine Geschöpfe gedacht werden und ohne seine schaffende Thätigkeit. Gott mag unser so wenig entbehren, als wir seiner; seine Schöpfung ist ewig in ihm; Gott ist ledig aller Dinge und darum ist er alle Dinge. Diese Lehre knüpft sich daran an, daß Gott als der allgemeine Grund aller Dinge angesehn werden muß, Ekhart aber auch wohl einsieht, das Allgemeine sei nur dadurch, daß es dem Besondern sich gemein macht. Wenn Gott sich nicht gemeinte, so wäre er nicht Gott [3]. Wir sehen in sol-

1) Ebend. fol. 287 col. 1 sq.; 301 col. 1; 302 col. 1. Gott und Gottheit hat underscheid an würken und an nit würken.

2) Ebend. fol. 307 col. 1 sq.; 308 col. 1.

3) Ebend. fol. 252 col. 4; 254 col. 3; 307 col. 3.

chen Sätzen den Meister Ekhart nicht fern von den Lehren der Arabischen Philosophie und des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt. Selbst an die Emanationslehre spielen seine Sätze an. Gott, behauptet er, muß sich offenbaren. Doch will er nichts wissen von den Vermittlungen zwischen uns und Gott, welche die Emanationslehre des Dionysius nicht minder als der Araber gesetzt hatte. Auch behauptet er die Schöpfung aus Nichts mit der Kirchenlehre standhaft [1]). Wir werden nach allem diesem nicht anders sagen können, als daß seine Lehre über Gott doch nur zwischen äußersten Richtungen schwankt, welche weit davon entfernt sind durch Zurückführung auf die ursprünglichen Aufgaben der Wissenschaft zur Ausgleichung zu gelangen.

Ekhart's Lehren über die Geschöpfe haben denselben Charakter. Hier stehn die Sätze, welche auf der einen Seite die Nichtigkeit der Welt, auf der andern Seite ihre ewige Wahrheit in Gott behaupten, ganz unvermittelt einander gegenüber. Die Welt ist nichts, alles Endliche ist nur Schein, nicht die Wahrheit, welche wir suchen; aber auch in allen Creaturen ist etwas Gottes [2]). Auch in diesen Sätzen finden wir die Lehrweise der Schule wieder. Denn der Unterschied, welcher dies und das absondert, ist es, was zum Beweise der Nichtigkeit des Weltlichen dienen soll. Von allem dies und das müssen wir lassen um die Wahrheit zu erkennen. Das Allgemeine dagegen, welches den Unterschied ausschließt, wird

---

1) Ebend. fol. 245 col. 1.
2) Ebend. fol. 252 col. 1; 254 col. 3.

auch hier als das Wahre hervorgehoben. Die Menschheit ist edler als der Mensch, welchen ich an mir trage, als Pabst oder Kaiser; in der Ewigkeit findet keine Zahl statt, tausend Engel sind nicht mehr als zwei oder einer [1]). Hierin spricht sich der Realismus so stark aus, daß man befürchten möchte, Ekhart wollte die Wahrheit des Besondern leugnen. Er hat jedoch auch in der Schule gelernt, daß der Unterschied in der Welt nothwendig ist; als den Grund desselben betrachtet er die Materie; sofern die Geschöpfe die Materie und den Unterschied nothwendig an sich tragen, haben sie auch nothwendig einen Schaden, ein Übel und Ungemach an sich. Seine Ansicht der Welt ist ungefär dieselbe, welche wir bei Albert dem Großen und Thomas von Aquino gefunden haben. Er denkt sich die Dinge der Welt nach Verschiedenheit der Gradunterschiede von Gott durch die geistigen Dinge zu dem körperlichen Dasein herabsteigend. In diesem niedern Gebiet der Erde hängt alles von niedern und höhern Kräften, von Sinnlichkeit und Geist und von den Einflüssen des Himmels ab. Den Menschen denkt er als in der Mitte stehend zwischen Geistigem und Leiblichem, zwischen Zeit und Ewigkeit. Ein jedes Ding hat seine bestimmte Natur, welche ihm in der Schöpfung zugetheilt wurde, und von seiner Natur unterscheidet er die Gaben der Gnade [2]). Auch eine freie Wirksamkeit der vernünftigen Geschöpfe nimmt er an und von ihrer Entscheidung macht er es abhängig, ob die Dinge zu Gott zurückkeh-

1) Ebend. fol. 251 col. 2 sq.

2) Ebend. fol. 247 col. 1; 252 col. 1; 264 col. 2 sqq.; 300 col. 3 sq.

ren werden, von dem sie ausgeflossen sind, oder nicht. Denn die, welche sich von ihm kehren, werden nicht zu ihm zurückkommen [1].

Derselben Ansicht schließt sich Ekhart auch in der ethischen Richtung der Theologie an, wenn er die vernünftige Seele vor allen Geschöpfen auszeichnet. Denn sie ist fähig alle Dinge in sich zu umfassen, ohne Unterschied als das Bild der Welt, oder vielmehr Gottes. In allen Creaturen ist etwas Gottes, aber in der Seele ist Gott göttlich; denn sie ist seine Ruhestätte; in ihr ist der Geschmack Gottes und sie sehnt sich beständig nach diesem Geschmack [2]. Diese Gedanken, welche von der Theologie seiner Zeit gemäßigter und mit vorsichtigen Beschränkungen vorgetragen wurden, drückt Ekhart nach seiner Weise lebhaft und in kühnern Folgerungen aus. Gott hat die Seele ohne Unterschied geschaffen, in vollkommener Lauterkeit, in reiner Vernunft; niemand mag sie in endlichen Gedanken begreifen; sie ist Gottes Sohn; ein jeder Mensch, welcher zu Gott sich wenden mag, in dem ist Gott geboren; ja Ekhart findet in der Seele ein ungeschaffenes Licht, welches über alle Vergänglichkeit und Veränderlichkeit hinweg ist und welches das wahre und innerste Wesen der Seele ausmacht; das ist die Einfältigkeit der Seele, in welcher alle Mannigfaltigkeit ihrer Kräfte eins ist [3]. Es sind dies Folgerungen, welche aus

---

1) Ebend. fol. 247 col. 4. Und also als alle ding ein liecht gewesen seind ußzuflieſſen, also seind sy auch eyn liecht wider inzukommen, die sich mitt freyem willen davon nit kerent.

2) Ebend. fol. 254 col. 1; col. 3.

3) Ebend. fol. 255 col. 2 sq; 261 col. 3. Gott hat sy on

dem Verlangen der Seele nach dem Höchsten gezogen werden und von der Voraussetzung ausgehn, daß die Seele zu einer völligen Befriedigung ihres Verlangens kommen könne, welche also auch in der Theologie dieser Zeit liegen. Sie erinnern an die Energie des Aristoteles. Wenn nun jene Sätze den Unterschied zwischen der Seele und Gott ganz aufzuheben und die erstere nicht als Geschöpf zu behandeln scheinen, so haben wir in ihnen doch nur Übertreibungen zu sehen, welche Ekhart auch wieder gut zu machen sucht. Er muß anerkennen, daß die Seele empfangen hat ein fremdes Wesen, welches geursprunget ist von Gott; Gottes Wesen mag nicht unser Wesen werden, sondern soll unser Leben sein; mit Gott sollen wir uns vereinen in der Schauung, aber nicht in der Wesung; Gott ist gut von Natur, der Mensch aber nur von Gnade [1]). Ekhart findet noch Beschränkungen genug, welche die Seele von Gott scheiden, die Materie, welche an den Geschöpfen haftet, die Leiblichkeit, die Mannigfaltigkeit, die Zeitlichkeit unseres Lebens. Wegen dieser Gebrechen der menschlichen Natur mußte Gott sich den Menschen gleich machen, damit sie seine Liebe erkennen und seiner inne werden [2]).

Aber freilich wir können die Predigt Ekhart's nicht frei davon sprechen, daß sie die Mittel nicht genug berücksichtigt, welche wir zur Erreichung unseres Zieles an-

---

underschepd geschaffen. Hier wird auch dem mittelbaren Ausfließen der Seele aus den Engeln entschieden widersprochen. Ebend. fol. 300 col. 4 sq.

1) Ebend. fol. 277 col. 2 sqq.; 278 col. 1; 309 col. 4.

2) Ebend. fol. 255 col. 3; 313 col. 1.

zuwenden haben. Eben hierin finden wir den stärksten Unterschied zwischen seiner Lehre und der Theologie der Schule. Auf das Ziel ist jener Auge geheftet; den Weg überspringt sie oder möchte ihn abkürzen. Die Mittel des wissenschaftlichen Lebens achtet Ekhart gering und predigt gegen die Gelehrsamkeit, gegen die feinen Unterscheidungen des Nachdenkens. Ein schlichter Mann kann wohl eben so gut Gott erkennen, als der Meister der Wissenschaft. Auch das praktische Leben gilt ihm wenig. Im Wirken erblickt er fast mehr eine Entfremdung von Gott, ein Heraustreten in die Mannigfaltigkeit, als ein Mittel des Aufsteigens zu ihm. Der Wille ist das Gute, auf die Werke kommt es nicht an, und dennoch ist der Wille auch nur eine untergeordnete Kraft der Seele [1]. Selbst die theologischen Tugenden liegen zwar auf dem Wege, sind aber noch fern von der Vollendung [2]. Den Glauben an Christum hält Ekhart zwar fest, aber davon will er nichts wissen, daß Christus uns nur den Weg offenbart habe, auf welchen wir zu Gott gelangen sollten, vielmehr, wie er selbst sage, er habe uns offenbart alles, was er gehört habe vom Vater, und ihm habe in seiner Geburt der Vater alles offenbart, die Abgründigkeit des göttlichen Wesens; so habe er auch uns offenbart, daß wir alle der Sohn Gottes sind [3]. Wenn er nun noch Mittel zur Beseligung verlangt, so läuft das alles doch nur auf verneinende Forderungen hinaus. Wir sollen

1) Ebend. fol. 251 col. 3 sq.
2) Ebend. fol. 258 col. 3. Von der Hoffnung. Ebend. fol. 278 col. 1. Von der Liebe.
3) Ebend. fol. 263 col. 3.

uns aller Werke entkleiden, alles Warum ablegen, welches doch nur auf die Mittel gehe, nicht einmal nach unserer Seligkeit trachten, weil dies nur nach dem Seinen trachten heiße; er fordert die höchste Uneigennützigkeit der Seele; wir sollen uns selbst Gott opfern, uns selbst zu nichte machen, weil Gott aus dem Nichts alles schaffe. Die Seele soll sich alles ausschälen und von allem sich scheiden, was sie hat, von Leben, Kräften und Natur, damit nichts Unreines in Gott falle; dann soll sie Gott leiden, ihn in sich wirken lassen, damit sie mit ihm völlig geeinigt werde; der Mensch folge nur und widerstehe nicht [1]). Das ist die Lauterkeit des Herzens, welche Ekhart über Liebe und Verständniß erhebt, von welcher er sagt, daß sie niemals fallen könne, wärend viele liebende und verständige Leute gefallen wären; das ist die geistliche Geburt Gottes in der Seele, welche er höher achtet als die leibliche Geburt Gottes in Christo [2]). Der Gedanke an eine Vereinfachung der Seele herscht hierbei und es kommen Äußerungen vor, welche an die Lehre der frühern Mystiker von der Einheit aller Seelenkräfte erinnern. Es ist von einem Fünklein der Seele die Rede, welches als ihr inneres Wesen betrachtet wird; die vielen Kräfte der Seele werden diesem Wesen entgegengesetzt und nur als dessen Ausgießungen betrachtet. Das Wesen der Seele sind nicht die Sinne, nicht der Wille, noch der Verstand, sondern

---

1) Ebend. fol. 244 col. 4; 245 col. 1; 246 col. 4; 252 col. 1; 254 col. 4. Wann gott der muß selber würken in uns, wann es ist ein götlich werk, der mensch folg nur und widerstee nit, er leide und lasse gott würken. Ebend. fol. 304 col. 1; 317 col. 2.

2) Ebend. fol. 278 col. 1; 314 col. 2 sqq.

wenn man diese Kräfte der Seele in das Wesen nimmt, so sind alle eins, die Seele ist Gott gleich und hat keinen Theil weder an Zeit noch an Leib [1]). Aber genauer geht Ekhart in diese Lehre nicht ein. Die allgemeine und oberflächliche Vorstellung, mit welcher er in Bezug auf alle wissenschaftliche Unterscheidungen sich begnügt, läßt ihn auch schon damit zufrieden sein der Meinung der Schule beizustimmen, daß im Schauen Gottes alle Kräfte der Seele erhöht werden [2]). Seine Lehre ihrem Hauptzuge nach geht darauf aus die Mittel zu beseitigen, und hierin steht er im Gegensatz sowohl gegen die Victoriner, welche die Stufen des Aufsteigens zu Gott pflegten, als gegen die Theologen seiner Zeit. Ohne Mittel will er Gott erkennen [3]). Die ethische Richtung der Theologie kann dabei nur schwach vertreten sein. Nur dadurch sollen wir alles Gute, was die Heiligen und Maria und Christus gewirkt haben, zu unserm Eigen besitzen, daß wir mit Gottes Natur geeinigt sind [4]). Ein Anblick Gottes in seiner Bloßheit einiget die Seele mehr mit Gott als alle Werke der Christenheit es zu thun vermögen [5]).

---

1) Ebend. fol. 249 col. 4; 251 col. 4; 252 col. 2; 287 col. 4; 296 col. 4 sqq.; 301 col. 1. Die eine Kraft der Seele wird Vernunft, Vernünftigkeit, Gemüth genannt; in Wahrheit aber ist sie namenlos, wie Gott.

2) Ebend. fol. 243 col. 1.

3) Ebend. fol. 244 col. 1; 300 col. 4.

4) Ebend. fol. 266 col. 3.

5) Ebend. fol. 248 col. 3. Wann ein einiger anblick zu verstand der bloßheit, die gott ist, der einiget die sel mer zu gotte, denn sy geeiniget möchte werden von allen den werken, die die heilig christenheyt ye gewürket von aussen.

Ungeachtet dieses Gegensatzes gegen die Theologie seiner Zeit kann man nicht verkennen, wie die Lehre Ekhart's aus ihr hervorgegangen ist. Dies zeigt sich an mehrern Punkten, welche schon erwähnt wurden, besonders aber darin, daß um die Möglichkeit einer Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott zu zeigen vorherschend die metaphysischen Begriffe und die Natur des verständigen Erkennens herbeigezogen werden. Im Erkennen sind wir mit Gott eins. Erkanntes und Erkennendes sind im wirklichen Erkennen dasselbe. Die Lehre der Aristoteliker dieser Zeit klingt in diesen Sätzen deutlich nach. Im Sehen werden Auge und Holz eins, nur die Materie scheidet sie; wäre das Holz ohne Materie, ein geistliches Ding, wie das Gesicht meines Auges, so würde kein Unterschied unter ihnen sein. Bei geistigen Dingen daher, wie Gott und die Seele sind, findet auch eine völlige Einigung des Erkannten und des Erkennenden statt [1]). Wenn gefordert wird, daß der Verstand des Menschen sich reinigen soll um Gott in sich aufzunehmen in einem Leiden, so weist dies ohne Zweifel auf die Lehren der Arabischen Aristoteliker vom thätigen und leidenden Verstande und von den Eingießungen Gottes in die gereinigte Seele zurück. So macht auch eine deutsche Abhandlung des 14. Jahrh., welche wiederholt auf Ekhart sich beruft, jenen Unterschied zwischen dem leiden-

1) Ebend. fol. 300 col. 4. Were aber das holtz on materie und es zumal geistlig were als das gesicht meines ougs, so möcht man sprechen in der wahrheit, das in der würklikeit des gesichtes das holtz und meyn oug bestündent in eim wesen.

den und dem thätigen Verstande zur Grundlage ihrer mystischen Anschauungslehre [1]).

Es ist gewiß ein seltsamer Widerstreit in diesen Predigten Eckart's, daß sie eine solche vorherschend theoretische und metaphysische Richtung an sich tragen und dennoch in ihrer Ansprache an das Volk sich wenden, wobei sie nothwendig den feinen Unterscheidungen der Schule den Rücken zukehren mußten. Seine Lehre bezeichnet den Punkt, wo man die Ergebnisse der Schule auch dem Volke zugänglich machen wollte, dadurch aber auch veranlaßt wurde sie umzugestalten. Die Gewalt der theologischen Schule, aus welcher Eckhart gekommen war, ist bei ihm noch vorherschend; sie giebt seiner Predigt den metaphysischen Charakter. Um auf das Volk zu wirken mußte diese mystische Lehre allmälig praktischer werden. Anklänge dieser Richtung fehlen bei Eckhart nicht gänzlich; bei Tauler, bei Suso sind sie viel häufiger und drängen die metaphysische Richtung zurück. Man kann dies nur als einen natürlichen Fortgang in der Entwicklung ansehn, zu welchem Eckhart, indem er die letzten Ergebnisse der Schule enthüllen wollte, den ersten Schritt gethan hatte. Daher hat die Theologie der Hierarchie nicht ohne Grund in ihm ihren Feind erkannt. Zu einem Prediger aber, welcher das Volk zu einem neuen Leben hätte erwecken können, auch von allem andern abgesehn, war er zu tief verstrickt in den Vorstellungen der Schule; er steht nun zwischen Schule und Volk in einer nicht sehr erfreulichen

---

1) Philosophischer Tractat von dem wirklichen und möglichen Verstande in Docen's Miscell. zur Gesch. der teutsch. Lit. I S. 138 ff.

Mitte, und weil er weder den einen noch den andern Weg zu wandeln weiß, sieht er sich zurückgeworfen auf die Tiefen seines Gemüths, welche ihm den Punkt seiner Einigung mit Gott verkünden, aber auch entblößt von allen den Mitteln, durch welche dieser Punkt zum Leben sich entfalten könnte. So bezeichnet er einen Stillstand der Entwicklung, in welchem Altes und Neues wie im Gleichgewichte schweben.

Fünftes Kapitel.

Übersicht und Schlußbetrachtungen.

Die Entwicklung der Philosophie in diesem Zeitraume ist einfacher als im vorhergehenden, weil sie einen entschiedenern Weg zur Ausbildung des Systems eingeschlagen hatte. Nur die Fülle der Gedanken macht die Übersicht schwierig; der Faden, an welchem sie sich entwickeln, ist nicht leicht zu verkennen. Man hat oft über das Gezänk der Schule in diesem Zeitraum geklagt, und wenn man die Einzelheiten der Untersuchung im Auge hat, findet man eine solche Klage auch nicht grundlos; aber man darf darüber auch die Gemeinschaft des Geistes nicht übersehn, in welcher die Philosophen dieser Zeit zu einer größern Einigkeit gelangt sind, als alle spätere Zeiten der neuern Philosophie erreicht haben.

Ihre Übereinstimmung liegt in der kirchlichen Richtung ihrer Lehre, in welcher die drei Hauptlehrer dieses Zeitraums, Albert der Große, Thomas von Aquino und

Duns Scotus, ihre Systeme entwarfen. Der Gedanke an das Reich der Gnade, welches uns von der Natur aus zu Gott führen soll, ist ihre gemeinschaftliche Grundlage. Zur Begründung dieses Gedankens gehen sie von den Forderungen der Vernunft aus, ein Weg, welchen auch die neuere Philosophie seit Kant mit größerm oder geringerm Bewußtsein wieder versucht hat. Nach dem höchsten Gute in der geistigen Vereinigung mit Gott, wie sie auch bewirkt werden möge, verlangt die vernünftige Seele; ihr Verlangen darf nicht vergeblich sein. Indem wir uns nun aber als Wanderer nach diesem Ziele zu betrachten haben, müssen wir auch von Anfang an den Weg einschlagen, welcher zu ihm führt, und damit wir uns nicht verirren, muß uns eine Leitung zu Theil werden, weil unsere schwache Vernunft wenigstens von Anfang an, unentwickelt, wie sie ist, aus eigenen Kräften den richtigen Weg zu finden nicht vermag. Hieraus wird die Nothwendigkeit einer göttlichen Hülfe durch die Offenbarung und andere Gnadenmittel abgeleitet, damit wir ein frommes Leben führen und durch das fromme Leben auch zur Erkenntniß der Wahrheit befähigt werden. Dieser Ausgangspunkt bestimmt den weitern Verlauf des Systems. Wir können ihn zwar nicht als etwas völlig Neues ansehen, aber nach so vielen Vorgängern ist den Philosophen des 13. Jahrh. das Verdienst nicht abzusprechen ihn zur Grundlage der Theologie gemacht, seinen Zusammenhang mit der Aristotelischen Lehre nachgewiesen und mit immer größerer Sorgfalt ihn und seine Folgerungen ausgebildet zu haben. Die fortschreitende Entwicklung dieser Grundlage des theologischen Systems

ist nicht zu verkennen. Nachdem Albert der Große nur einen flüchtigen Entwurf derselben gegeben hatte, entwickelte Thomas von Aquino sie ausführlich, indem er nicht allein für die unphilosophische Menge, sondern auch für die Philosophen es geltend machte, daß sie im Anfang selbst über natürliche Wahrheiten belehrt, aber auch immerfort durch ein höheres Licht über ihren Zweck erleuchtet werden müßten, weil der Zweck der Zukunft angehört und daher der Erkenntniß in natürlichem Wege nicht hinreichend zugänglich ist. Und selbst Duns Scotus fand, daß diesen Gründen noch etwas zuzusetzen sei, indem er zeigte, daß für das muthige und erfolgreiche Streben des Menschen nach seinem Zwecke ihm nothwendig auch eine Bürgschaft dafür gegeben werden müsse, daß die ihm verliehenen Mittel zur Seligkeit ausreichen.

Dieser Ausgangspunkt der theologischen Untersuchung giebt nun dem Verlaufe des Systems eine ethische Richtung, worin schon Petrus Lombardus und Hugo von St. Victor vorgearbeitet hatten. Hierin liegt der Hauptpunkt für die fortschreitende Bewegung in diesem Zeitraume unserer Geschichte; von ihm aus wird man ihren Zusammenhang mit den Bestrebungen der frühern Periode und ihre wachsende Neigung zur Aristotelischen Philosophie am besten begreifen. Schon Albert der Große schloß sich von diesem Gesichtspunkte aus vorherschend an die Lehren des Hugo von St. Victor an, um zu erkennen, wie der Mensch durch die natürliche Entwicklung seines Lebens zur Verähnlichung mit Gott und zur Empfänglichkeit für seine Gnadengaben sich vorbereite. Da erschien ihm der menschliche Geist als die Vereinigung

aller Ideen in sich tragend, dennoch als ein einfaches Wesen, welches nur in der Entwicklung seines Lebens verschiedene Kräfte als verschiedene Entwicklungsstufen eines und desselben Wesens gewinne. Wenn diese Betrachtungsweise auch an die Platonische Ideenlehre erinnert, so entspricht ihr doch die Lehre des Aristoteles von den Stufen des Lebens und von seiner Vollendung in der Energie der Vernunft bei weitem besser. Das Festhalten an der ewigen Idee, welche keiner lebendigen Entwicklung bedarf, das Kreuz der vorigen Periode, mußte jetzt hinter den Forderungen des sittlichen Lebens zurücktreten. Zwar wird die ewige Idee noch anerkannt, aber nur um im Verstande Gottes zu ruhen; in dieser Welt dagegen muß sie sich entwickeln um Wirklichkeit zu gewinnen im Bewußtsein der vernünftigen Wesen und die niedern Kräfte der Seele und der Welt erscheinen nur als Mittel diesem Zwecke zu dienen. Mit diesem Emporkommen der Aristotelischen Lehre verbindet sich aber auch die Neigung vorherschend in der Vollendung des Verstandes die sittliche Aufgabe zu finden. Bei Albert dem Großen liegt sie noch unentwickelt mehr in seinem Verfahren, weniger entschieden in seinen Lehrsätzen; bei Thomas von Aquino entfaltet sie sich zu einem entschiedenen Determinismus. Der Wille erscheint ihm als untergeordnet dem Verstande; er bringt die Glückseligkeit nicht hervor; der Verstand schaut Gott, durch seine Energie steht der Mensch in Verbindung mit der höhern Welt und mit Gott. Durch diesen Vorzug, welcher dem theoretischen Leben vor dem praktischen gegeben wurde, obwohl das theoretische Leben selbst als eine sittliche Entwicklung, als die Verwirklichung

des höchsten Guts erschien, mußte die ethische Richtung des Systems verdeckt werden. Erst Duns Scotus wußte einen Weg zu finden, welcher die ganze Gewalt des ethischen Gehalts in der Kirchenlehre darlegte, indem er den Vorrang des Willens vor dem Verstande behauptete und zwar zugab, daß jener nicht ohne diesen zu wirken vermöchte, aber den Verstand, sofern er Grundlage des Willens oder erster Gedanke ist, nur als eine physische Vorbildung für die freie Entscheidung des sittlichen Lebens betrachtete, und nun auch einen Verstand in den zweiten, entwickelten Gedanken nachwies, welcher die sittliche Entwicklung des Willens zu seiner Voraussetzung habe.

Man kann wohl sagen, daß nach diesen Unterscheidungen die Theologie von Anfang an gestrebt hatte. Erst durch sie wurde ihre ethische Bedeutung in ein klares Licht gesetzt. Daß sie nicht müßig sind, wird man erachten können, wenn man ihre Stellung zu der berühmten Frage nach dem Verhältnisse des Glaubens zum Wissen überdenkt. Es war gewiß ein Fortschritt zu ihrer Lösung, daß man Gedanken unterschied, welche dem sittlichen Leben ihrer Natur nach vorausgehn, und andere Gedanken, welche ihm nur folgen können.

Aber man war noch weit davon entfernt aus solchen Unterscheidungen den rechten Gewinn ziehen zu können. Mit den Fortschritten der Lehre traten auch die Beschränkungen der Zeit in wachsendem Maße hervor. Je deutlicher man die ethisch-kirchliche Grundlage der Theologie einzusehen glaubte, um so stärker wurde auch die Überzeugung, daß die Theologie zur Meisterin über alle Wissenschaften bestimmt sei. Schwerlich war es dies gewe-

sen, was Aristoteles beabsichtigt hatte, wenn er alle Wissenschaft auf Theologie ausgehn ließ. Sein Begriff der Theologie hatte keine beschränkende Beziehung weder auf das sittliche, noch auf das kirchliche Leben. Man mag auf solche Beziehungen von der Wissenschaft zuletzt geführt werden, aber sie von vornherein anzunehmen beschränkt den Gesichtskreis. Davon geben die philosophischen Untersuchungen dieses Zeitraums den deutlichsten Beweis ab. Zu Anfang desselben war man durch die Arabisch-Aristotelische Philosophie der Naturforschung zugewendet worden. Albert der Große wendete ihr allen Fleiß zu, nicht ohne allen Erfolg. Aber wie geringfügig sind doch die einzelnen Erkenntnisse, welche man gewann, gegen die große Masse der Naturbetrachtung, welche man auf guten Glauben annahm. Das System der Natur, der ganzen Zusammensetzung des Weltalls, welches frühere Zeiten festgestellt zu haben schienen, war zu mächtig, als daß man ihm zu widersprechen gewagt hätte. Die Theologie wandte sich nur von seiner weitern Erforschung mehr und mehr ab. Untersuchungen, wie sie ein Roger Bacon anstellte, fallen nur außerhalb des Kreises ihrer Fortschritte. Wir haben bemerken müssen, wie Thomas von Aquino und Duns Scotus in fortschreitendem Grade die Physik vernachlässigten. Eine ähnliche Einseitigkeit zeigt sich nach der Seite der Ethik zu und ist hier noch auffallender. Wenn Albert der Große auch die Ethik und vielleicht sogar die Politik des Aristoteles erklärt hatte, so waren das ohnmächtige Versuche Untersuchungen in den Gang zu bringen, welchen die Neigung des Zeitalters sich versagte. Wie stark auch die ethische Richtung der Theolo-

gie ausgeprägt ist, so erscheint ihr doch das Leben in äußerer Wirksamkeit nur wie ein werthloser Gegenstand, welchen genauer zu erforschen der Mühe nicht verlohnen möchte; die ethischen Tugenden gelten wenig gegen die theologischen. Auch diese Vernachlässigung des weltlichen Lebens finden wir in diesem Zeitraume im Wachsen; sie steigert sich bis zu den Behauptungen des Duns Scotus, daß Gott nicht die Handlungen, sondern die Personen annimmt und daß sogar die Liebe des Nächsten nur ein willkürliches Gebot ist, welches von dem einzig Nothwendigen, der Liebe Gottes, getrennt werden könnte. Von da war es ein kleiner Schritt bis zur Lehre Ekhart's, daß wir alles Thuns uns entkleiden und nur Gott leiden sollten.

Bei diesen ausschließenden Richtungen der Theologie könnte man zu der Frage sich für berechtigt halten, was denn von der Aristotelischen Lehre über weltliche Dinge für die Philosophie dieser Zeit noch von Bedeutung geblieben wäre. Aber man muß bemerken, daß wenn auch die Einzelheiten der Physik und Ethik des Aristoteles in den Hintergrund gerückt wurden, sie doch im Allgemeinen als eine Masse wirkten, deren Voraussetzung überall zu verspüren war. Dies thaten sie dadurch, daß sie in Übereinstimmung mit allgemeinen Grundsätzen der Wissenschaft standen und durch Veranschaulichung die logischen und metaphysischen Grundsätze stützten. Auf diese und ihre Durchführung in der Betrachtung der Welt und Gottes mußte die jetzt herschende Philosophie vorzugsweise sich richten, weil Physik und Ethik nur als Nebenwerk galten und weil den theologischen Lehren die allge-

meinsten Untersuchungen über die Wissenschaft und ihre Gegenstände am nächsten liegen. In der Ausarbeitung dieser allgemeinen Theile der Philosophie zeigen sich nun die Kämpfe, welche die neue Ansicht der Dinge gegen die Macht der Überlieferung zu bestehen hatte. Diesen Kämpfen hauptsächlich ist es zuzuschreiben, daß die Philosophie des 13. Jahrh. uns zuweilen schwerfällig und verworren und gemeiniglich überladen zu sein scheint. Daher kommt es, daß man oft gezweifelt hat, ob hier etwas mehr vorliege, als eine Übung des Scharfsinns und kühner Gewandtheit im systematischen Gewebe. Aber wie man auch noch darüber zweifeln möge, niemand, welcher die Systeme dieser Zeit kennt, wird sich verhehlen können, daß kein folgendes Zeitalter sie an scharfer Ausprägung metaphysischer Verknüpfungen übertroffen hat. Vielmehr müssen wir sagen, alle folgende Zeiten haben in metaphysischer Richtung fast nur die Bruchstücke der alten, halb vergessenen Überlieferungen aus dem 13. Jahrh. hie und da wieder hervorgezogen und auf neue Aufgaben angewendet, welche physische und ethische Untersuchungen herbeigeführt hatten.

Wir müssen die Lehren der einzelnen Philosophen in das Auge fassen um in einem Überblicke den Fortgang zu bezeichnen, welchen diese Untersuchungen hatten.

Als eins der entscheidendsten Ergebnisse, welches die Lehre Alberts in logischer Beziehung brachte, ist seine Schlichtung des alten Streits zwischen Nominalismus und Realismus anzusehn. So wie schon immer die Wagschale diesem sich zugeneigt hatte, so war ihm auch der letzte Ausschlag günstig, indem mit Beseitigung seiner

Übertreibungen das Wesentliche seiner Lehre behauptet wird. Das Allgemeine folgt zwar in unsern Gedanken dem Besondern, weil unser Erkennen der sinnlichen Vorbildung bedarf und von dem Besondern zur allgemeinen Idee aufsteigen muß, aber es hat doch Wahrheit nicht allein in den Dingen, zu deren Wesen es gehört, sondern auch vor den Dingen im göttlichen Verstande, welcher die allgemeinen Musterbilder der einzelnen Dinge als die allgemeinen Gesetze ihrer Natur in sich umfaßt. Diese Entscheidung über die berühmte Streitfrage hat sich behauptet bis der Nominalismus zu einem neuen Skepticismus führte.

An diesen Punkt schließen sich nun die Lehren über das menschliche Erkennen an, so weit es einen natürlichen Verlauf hat. Sie gehn von den Überlieferungen der Aristotelisch-Arabischen Philosophie aus, berichtigen sie aber in nicht wenigen Punkten. So wie die Aristoteliker die Seele als ein Wesen betrachtet hatten, welches allmälig von den niedern Stufen des sittlichen Lebens zum Verständniß der Dinge sich emporarbeitet, in allen höhern Graden aber die Ergebnisse der niedern Grade bewahrt, so wird dieser Grundsatz auch durch das ganze 13. Jahrh. festgehalten. Nach der Richtung, welche schon die Arabischen Aristoteliker in Spanien eingeschlagen hatten, verschwand dabei die Meinung, als würde das Verständniß der Grundsätze uns eingegossen. Wenn auch die Lehre von den angeborenen Begriffen blieb, so wurde sie doch schon von Albert dem Großen dahin gedeutet, daß nur die Anlage zu diesen Begriffen in unserer Seele liege, die Entwicklung derselben aber von Anregungen

unseres Denkens abhängig sei. Nur noch entschiedener als Averroes knüpft Albert die Entwicklung des Verstandes an das sinnliche und zeitliche Leben des einzelnen Menschen an, indem er nicht zugiebt, daß der speculative Gedanke nur eine Entwicklung der Menschheit im Allgemeinen sei, sondern dagegen den Grundsatz geltend macht, daß die höhern Grade des Lebens demselben Subjecte zukommen, welches die niedern in sich ausgebildet hat. Aus demselben Grunde verwirft er die Lehre, daß der thätige Verstand etwas der vernünftigen Seele fremdes sei. Nur durch ihre eigenen Anstrengungen kann sie von der Erkenntniß des Besondern und Sinnlichen zu der Einsicht in das Allgemeine und Abstracte aufsteigen; in dieser werden die Formen, welche in der Seele liegen, nur aus ihr hervorgezogen, wiewohl mit Beihülfe der äußern Anregung, doch nicht durch sie, damit nicht das Höhere durch das Niedere hervorgebracht zu werden scheine. Da aber die vernünftige Seele alle Formen der Dinge zu erkennen vermag, so liegt hierin die Bestätigung des Gedankens, welchen schon Hugo von St. Victor ausgesprochen hatte, daß die Seele den Inbegriff aller Ideen in sich trage.

Die metaphysischen Lehren stimmen hiermit überein. In ihnen spielen Materie und Form, wie seit alter Zeit, die Hauptrolle. Aber beide vereinigt Albert nur noch stärker mit einander, als Averroes, denn die ursprüngliche Materie ist ihm nur der Beginn der Form, die Form das Complement der Möglichkeit, welche in der Materie liegt; sie ergänzt das unvollkommene Dasein, in welchem die geschaffenen Dinge ursprünglich sich finden.

Deswegen wird die Meinung der Platoniker verworfen, daß die Geschöpfe in ihrem Wesen unmittelbar vollendet seien, ebenso wie die unmittelbare Erkenntniß der Ideen verworfen worden war, und dagegen das Gesetz des Lebens, nach welchem alles aus seinem unentwickelten Vermögen zur Wirklichkeit kommt, als die Norm des weltlichen Daseins geltend gemacht. Deswegen wird auch ein immaterielles Dasein in der Welt nur insofern zugegeben, inwiefern in der Materie eine Form sich vollenden und als reine Wirklichkeit sich darstellen kann. Der Unterschied zwischen der himmlischen und der irdischen Materie wird zwar beibehalten, aber für die Betrachtung der Dinge übt er keinen störenden Einfluß aus, indem selbst die höhern Intelligenzen, wie vielmehr der menschliche Geist, nur durch die Entwicklung ihrer Anlagen zur Vollendung ihres Seins gelangen sollen und daher dem Wesen nach die Materie als Bestandtheil ihres Seins voraussetzen.

Besonders wichtig ist es aber, daß die Materie als Grund der Individuation angesehn wird, obwohl dieser Satz dadurch eine Beschränkung erleidet, daß die Materie als ein Geschöpf Gottes gilt. Hierdurch greift der Begriff Gottes in die Lehren über die weltlichen Dinge ein. Gegen den Aristoteles verwirft Albert die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Materie, ihr den eigenen Grundsatz des Aristoteles entgegenstellend, daß die Forschung nicht in das Unendliche gehen dürfe. Mit dem Platon stimmt er dafür, daß alles, was geworden ist, einen Anfang haben müsse. Hiermit stellt er sich in diesen Untersuchungen auf den Standpunkt der weltlichen

Dinge und gelangt zum Begriff Gottes nur, weil er die veränderliche und vergängliche Welt nicht aus sich erklären kann, sondern einen höhern Grund derselben fordern zu müssen glaubt. Aber diesen Standpunkt hält er nicht inne, indem er Gott eine höhere Vollkommenheit zuschreibt, als die, welche er als Ursache der Welt bethätigt. Es hängt hiermit zusammen, daß er die Emanationslehre der Araber nicht völlig überwunden hat; der Grundsatz daß die Ursache vollkommner sein müsse als die Wirkung, greift hier störend ein und es bildet sich auf diese Weise die Lehre, daß die Gesammtheit weltlicher Dinge, welche nur in absteigenden Graden von Gott ausfließen können, in der Individuation durch die Materie contrahirt, auch nur in beschränkter Weise das Göttliche ausdrücke.

Diese Ansicht der Dinge kann mit den idealen Forderungen der Wissenschaft und des sittlichen Strebens nur durch einen Gewaltstreich vereinigt werden. Albert, um die letztern nicht zu verletzen, sieht sich genöthigt den vernünftigen Wesen ein Reich der Gnade zu eröffnen, welches nicht auf der Entwicklung ihrer Natur beruht, sondern in welchem ihrer Natur zugelegt wird. Dies geschieht nicht ohne Mäßigung und verständige Benutzung dessen, was die ethische Richtung der Kirchenlehre darbot; aber der Widerspruch, daß einem Wesen etwas zuwachsen könne, was nicht in seinem Vermögen liegt, kann doch nur nothdürftig dadurch verdeckt werden, daß Albert an einen verborgenen Rathschluß Gottes in der Anlage der Welt uns verweist. Nur das Vorurtheil, daß ein jedes Geschöpf nach dem Grade seiner Stellung in der Welt eine beschränkte Natur habe, zwingt den vernünfti-

gen Geschöpfen ein Leben über ihre natürlichen Grenzen hinaus beizulegen, damit sie Gott sich verähnlichen und vermittelst der theologischen Tugenden zum Bewußtsein des Unendlichen gelangen und das Verlangen ihrer Vernunft sättigen können. Wenn Albert den Gedanken, welchen er zuletzt, um allen vernünftigen Wesen die volle Seligkeit zugänglich zu machen, zu Hülfe ruft, daß die natürlichen Grade der Dinge nur auf ihre weltliche Bestimmung, nicht auf ihren letzten Zweck sich beziehen, in größerer Allgemeinheit geltend gemacht hätte, würde er nicht genöthigt gewesen sein das Reich der Gnade von dem Reiche der Natur und die Heiligkeit, welche durch Eingießung der Gnade, von der Sittlichkeit, welche durch natürliche Gewöhnung gewonnen werden soll, gegen die allgemeinen Grundsätze seiner Lehre von einander abzuschneiden.

Wir bemerken hieran, daß zwischen den Anfang und das Ende dieser Lehre, deren sittliche Haltung aus den kirchlichen Überzeugungen stammt, die Masse der metaphysischen Lehren sich eindrängt, als etwas nicht vollkommen Passendes, welches seinen fremdartigen Ursprung nicht verbergen kann. Zu Anfang steht die Forderung des höchsten Guts und die Fähigkeit des Menschen zu ihm unter Voraussetzung des göttlichen Beistandes, zu Ende das Reich der Gnade in den theologischen Tugenden, welches die Gradunterschiede der Dinge zu bloßen Mitteln herabsetzt; die Mitte des Systems aber beschäftigt sich mit den logischen und metaphysischen Lehren des Alterthums, welche eben mit jenen weltlichen Gradunterschieden zu thun haben. Da findet sich nun, daß sie zwar

nothwendige, aber nicht ausreichende Mittel sind, und eben dies wird nun Zweck der Untersuchung des weltlichen Seins und des weltlichen Denkens, zu zeigen, daß die natürlichen Mittel nicht ausreichen uns unserm letzten Zwecke zuzuführen. Auf diese Weise sollen wir gezwungen werden eine übernatürliche Erleuchtung zur Ergänzung der natürlichen Erkenntniß anzunehmen. Hierdurch hat sich die Aufgabe, welche die Philosophie in Beziehung auf den Glauben zu lösen hatte, wesentlich geändert. Wenn die ausgezeichnetsten Lehrer der christlichen Philosophie bisher dahin gestrebt hatten den Glauben zur Erkenntniß zu bringen, so konnte diese Aufgabe nun nicht mehr verfolgt werden. Man sah vielmehr die Glaubenslehren als etwas an, was durch den natürlichen Verstand nicht begriffen werden könnte; nur einer übernatürlichen Anschauung sollten sie sich eröffnen. Es wurde nun die Aufgabe zu untersuchen, was dem natürlichen Verstande erkennbar sei und was der Offenbarung vorbehalten werden müsse. Es lag in dieser Richtung eine natürliche Neigung das Gebiet des natürlichen Erkennens zu beschränken, um desto nachdrücklicher die Nothwendigkeit der Offenbarung darthun zu können. Es zeigt sich aber auch die Fremdartigkeit der beiden Bestandtheile, aus welchen das System zusammengesetzt werden sollte, darin, daß nicht, wie der ethische Anfang und Schluß zu verlangen berechtigt, die sittliche, sondern die wissenschaftliche Unzulänglichkeit der menschlichen Kräfte für die Nothwendigkeit einer Ergänzung durch die übernatürliche Offenbarung zum Beweise gebraucht wird. Es liegt hierin der Grund, weswegen die Lehre von der Erbsünde in

diesem Systeme nicht die Bedeutung erhält, welche ihr gebürt hätte, nemlich den Grund abzugeben, von welchem aus das Bedürfniß der Erlösung und der religiösen Gnadenmittel für den Verlauf des sittlichen Lebens gefaßt werden mußte.

Im Wesentlichen nahm nun auch Thomas von Aquino denselben Gang in der Auseinandersetzung seiner Lehre, mehr bemüht das System abzurunden, als es auf neuen Grundlagen zu erbauen. Sein Beweis, daß unser natürliches Erkennen dem Verlangen unserer Vernunft nach der Anschauung der absoluten Wahrheit nicht genüge, stützt sich ganz wie der Beweis Albert's auf die beiden Sätze, daß wir in unserm natürlichen Erkennen von den Wirkungen ausgehn müssen, daß aber die Wirkungen den Ursachen nicht gleich kommen können. Die ganze Welt, unvollkommner als Gott, kann seine ganze Herlichkeit nicht offenbaren. Deswegen ist auch alles, was wir Gott von natürlicher Erkenntniß aus beilegen, nicht in eigentlichem, sondern nur in einem höhern mystischen Sinn von ihm auszusagen, und wir haben in Gott etwas anzunehmen, was in der geschaffenen Welt nicht offenbar wird. Die philosophischen Sätze des Thomas arbeiten hauptsächlich nur darauf hin jene beiden Pfeiler seiner Lehre zu stützen und unter einander zu verketten. Trotz der Unvollkommenheit der Welt wird doch angenommen, daß sie die beste Welt sei, weil Gott sie gewählt habe nach dem Verstande, welcher ihm sein Wesen darstellt, nicht allein wie es in sich, sondern auch wie es andern Wesen mittheilbar ist. Die Welt ist daher zwar nicht vollkommen schlechthin, aber doch vollkommen als Geschöpf, und diese

ihre Vollkommenheit besteht darin, daß Gott alle Grade des Seins, in welchen sein Wesen mittheilbar ist, seiner Schöpfung verliehen hat. Dadurch ist sie erfüllt und jedem höhern Grade schließt sich unmittelbar und ohne Lücke der nächst niedrigere Grad an. Nicht ungeschickt in der That sind die Annahmen unter einander verknüpft, in welchen sich nun Thomas den Zusammenhang der Welt darstellt, vielmehr müssen wir in ihnen die Gedanken erkennen, welche seine eigenthümliche Erfindung am meisten bekunden. Da die geschaffenen Dinge nach dem Wesen Gottes gebildet sind, so kommen ihnen auch die beiden Arten der Wirksamkeit zu, welche wir Gott zuschreiben müssen, seine Wirksamkeit nach innen und seine Wirksamkeit nach außen. Jene jedoch, in welcher er sich selbst bestimmt und erkennt und liebt, also seine intellectuelle Thätigkeit, ist von höherer Art als seine Wirksamkeit nach außen, in welcher er nur Unvollkommneres als sich selbst hat setzen können. Daher hat auch die intellektuelle Thätigkeit nur den höhern Graden des geschaffenen Daseins verliehen werden können, die Wirksamkeit nach außen dagegen kommt allen auch den niedrigsten Geschöpfen zu; sie alle sind wieder Ursachen niederer Wirkungen, niederer Grade des Seins bis auf die leidende Materie herab, welche gar nicht für sich bestehn kann. Hierauf beruht die ursachliche Verkettung, welche durch die ganze Welt geht. In der Nothwendigkeit des Herabsteigens der Dinge von den höhern und allgemeinern Ursachen zu den niedern und besondern Wirkungen findet Thomas auch den Grund der Individuation.

Diese Lehre von den weltlichen Dingen dient ihm nun

aber nur dazu, um gegen die nothwendige Beschränkung der göttlichen Wirksamkeit in Hervorbringung der natürlichen Dinge die Allmacht Gottes in Verleihung seiner Gnadengaben in das glänzendste Licht zu setzen. Die übernatürliche Wirksamkeit Gottes ist nicht an das allgemeine Gesetz gebunden, daß jede Wirkung geringer ist als ihre Ursache; sie durchbricht alle Schranken der Natur, weil sie unendlich ist. Wenn nun auch die natürlichen Entwicklungen der Dinge Vorbereitungen für die Gnadengaben sein sollen, so ist es doch offenbar, daß diese in keinem begreiflichen Zusammenhange mit jenen stehen können. Daher soll auch die Offenbarung Gottes nicht zu begreifen sein, sondern man soll nur zeigen können, daß sie der Vernunft nicht widerspricht. Nur die Schicklichkeit der Mittel, welche Gott für sein Gnadenreich gebraucht, läßt sich erkennen. So finden wir den Thomas in jener Richtung fortschreitend, in welcher das Gebiet des natürlichen Erkennens beschränkt, das Gebiet des Übernatürlichen erweitert werden sollte. Selbst die Lehren von der Schöpfung, von dem Anfange der Welt werden gegen die Lehre des Aristoteles nur als Glaubensartikel vertheidigt.

Das Ungenügende in der Verbindung der theologischen Lehren mit der Philosophie der Alten sollte aber in dem Systeme des Thomas noch an einem andern Punkte zu Tage kommen. Man kann bemerken, daß der ethische Anfang und Schluß des Systems auch auf die Mitte einzuwirken anfängt. Wenn auch die Nothwendigkeit des äußern Handelns gegen den Vorzug des innern, reflektiven Lebens zurückgestellt wird, so wird sie doch anerkannt,

wenn auch die sittlichen gegen die theologischen Tugenden zurück treten, so gelten sie doch als nothwendige Vorbedingungen, und wenn Thomas die Liebe des Nächsten in die Liebe Gottes einschließt und durch die Tugenden eines frommen Gemüths Größeres zu erreichen denkt, als der wissenschaftlichen Forschung zufallen kann, so läßt sich die ethische Richtung seiner Lehre nicht verkennen. Ihr ist es zuzuschreiben, daß er die Untersuchungen über das Verhältniß zwischen Verstand und Willen sorgfältig betreibt. Doch entspricht der Determinismus, zu welchem er kommt, indem er den Verstand dem Willen unterordnet, nicht seiner ethischen Ansicht der Dinge, vielmehr wenn selbst die theologischen Tugenden, wenn auch die Liebe Gottes nur als Mittel für die Anschauung Gottes betrachtet werden, so erkennt man hierin die Macht der Aristotelischen Lehre, welche dem theoretischen Zwecke den Vorzug vor allen praktischen Bestrebungen gegeben hatte, und man sieht, wie nun wieder die Betrachtung der natürlichen Mittel auch auf die Ergebnisse über das letzte Ziel zurückwirkt.

Bei weitem durchgreifender ist die Umgestaltung, welche Duns Scotus den logischen und metaphysischen Lehren gab, um sie der ethischen Richtung der Theologie anzupassen. Darauf dringt er zuerst, daß wir den praktischen Zweck der Theologie anerkennen sollen. Sie ist zum Heil der Seele, welches durch den Willen des Einzelnen betrieben werden muß, welches nichts Nothwendiges ist, sondern ein Werk der Freiheit; auf ein praktisches Gut, den Genuß Gottes, nicht auf ein theoretisches Werk geht sie aus; die Anschauung Gottes gehört nur zu seinem

Genuß. Der ganze Mensch soll des Heiles theilhaftig werden, daher auch sein Verstand, aber nicht minder sein Wille, welcher wie überhaupt das bewegende Princip der Welt, so auch unserer Seele ist. Hierauf müssen alle Anstalten der Welt gerichtet sein. Die Natur hat nur die Bestimmung diesem Zwecke zu dienen; aber nur die unendliche Macht Gottes, welche in seinen Geschöpfen wirksam ist, kann ihn zur Ausführung bringen. Es ist der Irthum der Philosophen, daß sie die natürlichen Ursachen für zureichend halten, denn die ganze Welt von einer übernatürlichen Ursache abhängig soll zur Erreichung eines übernatürlichen Zweckes dienen. Bei dieser ethischen Richtung seiner Theologie darf man aber nicht übersehen, daß er in ihre Absichten keinesweges die Seligkeit aller vernünftigen Wesen aufnimmt, sondern der Lehre der Kirche vertraut, daß nur die Seligkeit der Gläubigen bezweckt werde. Daher die Sätze, daß Gott nicht das Gute wolle, weil es gut ist, sondern das Gute gut sei, weil es Gott gewollt hat, daß die Liebe des Nächsten nicht nothwendig mit unserm Heile verbunden sei, sondern weil sie Gott als Bedingung unserer Seligkeit geboten hat, daß wir ebenso die Erlösung nicht als etwas Nothwendiges, sondern nur als einen Rathschluß der göttlichen Gnade zu betrachten haben.

Für diese ethische Richtung der Kirchenlehre bildete nun Duns Scotus seine allgemeinen wissenschaftlichen Begriffe aus und strebte in ihnen darzuthun, daß alle Elemente der Welt zu ihrem Zwecke, zu Gott, und daher auch unter einander zusammenstimmen, weil im Guten kein Widerspruch sein darf. Er begreift dabei wohl, daß

die sittliche Ansicht der Kirche selbst auf allgemeinen Grundsätzen der Wissenschaft beruhe, auf der Nothwendigkeit namentlich eine letzte Ursache zu suchen, von welcher Natur und Vernunft in der Welt abhängen. Im Gegensatz gegen die übertriebenen Vorstellungen der Frühern von der Transcendenz Gottes, verlangt er daher auch, daß wir Gott denken können. Zwar können wir den Begriff Gottes nicht wie andere Begriffe erklären, weil ihm sein Wesen nicht als etwas von seinem Sein Verschiedenes zukommt; auch begleitet seinen Begriff kein Bild der Einbildungskraft, und in diesen Beziehungen müssen wir den Begriff Gottes als einen überschwenglichen Gedanken anerkennen; es kommt aber Gott Sein zu in demselben Sinne wie allen Geschöpfen, und sein Gedanke ist, wie alle Gedanken, nach dem Satze des Widerspruchs zu messen. Wir haben ihn als die erste Ursache anzusehn, welche wir zu setzen haben, wenn das wissenschaftliche Forschen nicht in das Unendliche gehn soll. Aber indem nun Duns Scotus Gott als die Ursache der bedingten oder zufälligen Dinge gedacht wissen will, verlangt er, daß wir diese Ursache auch ihren Wirkungen entsprechend setzen und ein zufällig Verursachendes in ihr annehmen sollen. Dies ist der Wille Gottes, welcher auf die Hervorbringung der Welt geht. Aber der Gedanke eines solchen zufällig Verursachenden erschöpft ihm doch weder seinen theologischen Begriff Gottes, noch seinen metaphysischen Begriff des schlechthin Nothwendigen, des Absoluten. Daher unterscheidet er das, was Gott nach außen, für die Welt ist, von seinem innerlichen Sein, in welchem er sich weiß und will. Hierin ist es gegründet, daß

ihm über dem Gegensatz zwischen der Welt der zufälligen Dinge und dem geordneten Willen Gottes, welcher sie hervorbringt, noch ein Höheres schwebt, der absolute Wille und das absolute Wesen Gottes. Da aber nur der geordnete Wille in absolut freier Wahl in der Welt sich offenbart hat, so gründet sich auch hierauf der Gegensatz zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Erkennen des Menschen, weil in natürlicher Weise Gott nur als das zufällig Verursachende sich uns zu erkennen giebt und wir daher, wenn wir sein absolutes Wesen erkennen sollen, ihn in übernatürlicher Offenbarung schauen müssen.

Dennoch mäßigte Scotus die Vorstellungen, welche seine Zeit vom übersinnlichen Erkennen hatte, indem er von keiner Erhöhung des menschlichen Vermögens wissen wollte, sondern aus metaphysischen Begriffen bewies, daß wir die Fähigkeit zu allem erhalten haben müssen, was wir in uns aufnehmen sollen. Übernatürlich ist unsere Beseligung nur, weil sie ein übernatürliches Object hat und über alle Grade der Natur hinausliegt. Mit diesem höchsten Ziele unseres vernünftigen Lebens bringt nun aber Duns Scotus alle Entwicklungen des zeitlichen Lebens in Verbindung, denn sie sind ja nur dazu uns diesem Ziele entgegenzuführen. Dazu ist alle Materie, welche als Subject des zufälligen Seins allen Dingen der Welt nothwendig ist, dazu alles Werden, welches den Dingen der Welt nicht fehlen darf, weil sie aus dem Vermögen der Materie heraus zu ihrer Wirklichkeit gelangen sollen, dazu bilden sie ihr Vermögen zu Fertigkeiten aus um in fortschreitender Entwicklung das Frühere im Spätern fest-

zuhalten und so ihrem Zwecke näher zu kommen; dazu ist der Wille und der Verstand der vernünftigen Wesen um den Willen Gottes zu thun und die verständigen Ideen, in welchen er die Welt geschaffen hat, in ihrem Verstande ebenmäßig zu erkennen. Nirgends darf ein Widerspruch zwischen dem Mittel und dem Zweck sein; daher müssen auch die natürlichen Kräfte der Dinge ebenmäßig gebildet sein um eine Erkenntniß uns zu gewähren, welche unserm Willen entspricht, unser Verlangen nach Gott unterstützt, so weit es im Bereich dieser zeitlichen Welt befriedigt werden kann. Erst durch die zeitliche Entwicklung unserer Vernunft soll uns alsdann die Möglichkeit zuwachsen die Gnadengaben Gottes zu empfangen. So werden auch die niedern Kräfte der Natur, so wird auch das sinnliche Leben der Seele dazu angespannt, daß wir unsere Vollendung erreichen; wenn sie nicht verhältnißmäßig entwickelt wären, so würden sie eine Hemmung des höhern Lebens werden.

Hierauf gründet sich die Energie des wissenschaftlichen Strebens, welche wir bei Duns Scotus finden. Nach den Ideen, welche Gott in diese Welt gelegt hat, ist sie geordnet und folgt unwandelbaren Gesetzen. Diese können wir erkennen in den Grundsätzen unseres Verstandes in natürlicher Weise, weil Gott sie in dieser Welt offenbart hat. Unser Verstand ist dieser Welt verhältnißmäßig gebildet. In den metaphysischen Grundsätzen hat er das Mittel in ihr ewige Wahrheiten zu erkennen. So erkennen wir nicht allein uns, sondern auch andere Dinge außer uns, weil sie auf uns ihrer Natur nach wirken. Denn die Erkenntniß der Natur beruht auf einem allge-

meinen Grundsatz des Verstandes. Aber die Erfahrung, welche uns hieraus entsteht, ist doch nicht so vollkommen als die Erkenntniß aus allgemeinen Begriffen. Denn die sinnliche Erkenntniß vom Besondern ausgehend und nach oben aufsteigend, ist doch nur verworren; das Allgemeine dagegen, obgleich es zum Allgemeinen nur dadurch wird, daß es das Besondere begründet, hat eine einfache und untrügliche Wahrheit. Daher sollen wir in der Wissenschaft vom Allgemeinen ausgehn und von ihm aus eine deutliche Erkenntniß des Besondern zu gewinnen suchen. Da ist aber der letzte Ausgangspunkt Gott als die oberste und allgemeine Ursache aller Dinge. Doch beschäftigt sich die natürliche Wissenschaft, welche der Verstand gewährt, nur mit dem Allgemeinen; das einzelne Dasein der Individuen weiß sie nicht abzuleiten und genügt daher nicht. Sie hat zwar keine Schranken in der Erkenntniß des geordneten Willens Gottes, wie er in den allgemeinen Gesetzen der Welt sich offenbart, aber der absolute Wille Gottes, auf welchem das Heil der auserwählten Wesen beruht und welcher in den edelsten Wesen die Individuation anstrebt, kann von der natürlichen Erkenntniß des Verstandes nicht begriffen werden. So ist der natürliche Verstand allerdings beschränkt und bedarf einer übernatürlichen Erleuchtung, aber unter Voraussetzung dieser, d. h. unter Voraussetzung, daß Gott, das unendliche Object, dem Verstande sich zeigt, wird er auch das Unendliche und in ihm die Gründe aller Dinge fassen können. Gegenwärtig kann dies allerdings noch nicht geschehen, weil wir noch auf dem Wege, noch in der Ausbildung begriffen sind, aber außerdem, daß zu

dem Höchsten auch die größten Vorbereitungen gehören, steht das Schauen Gottes unter keinen andern Bedingungen, als unter welchen auch jedes natürliche Erkennen steht; denn nichts kann erkannt werden, dessen Object nicht vorher sich uns gezeigt hat. Daß unsere Fassungskraft aber dem unendlichen Objecte gewachsen ist, dafür bürgt uns nicht allein unser Verlangen, sondern auch der Grundsatz, daß Nothwendiges und Zufälliges wie Ursach und Wirkung einander entsprechen müssen.

Wenn wir nun finden, daß die Lösung der logischen und metaphysischen Fragen, mit welchen Duns Scotus sich beschäftigte, doch nur in sehr allgemeinen Gegensätzen sich bewegt, welche in scharfer Spannung einander gegenübertreten und deren Vereinigungspunkt wohl angedeutet, aber nicht ausführlich entwickelt werden kann, so werden wir auch in seinen Untersuchungen über das sittliche Leben des Menschen denselben Charakter der Forschung nicht verkennen. Hier werden Verstand und Wille des Menschen einander wie Natur und Freiheit entgegengesetzt. Es drückt nun allerdings ein reifes Bewußtsein von der ethischen Richtung der Kirchenlehre aus, daß ihr Ende gleich ihrem Anfange vom praktischen Gesichtspunkte, als Genuß Gottes aufgefaßt wird, und eben so werden wir es billigen müssen, daß Duns Scotus das Begehren als Princip alles Werdens preist und zur sichern Unterscheidung zwischen Sittlichem und Natürlichem den alten Irthum beseitigt, daß alles Sein gut sei. Endlich dürfen wir auch wohl noch das seiner reifen Einsicht in das Wesen der Kirchenlehre zum Ruhm anrechnen, daß er den Determinismus des Thomas von Aquino besei-

tigte, indem er nicht allein die Unabhängigkeit des sittlichen Willens vom Verstande vertheidigte, sondern auch jenem die Entscheidung für das Heil unserer Seele beilegte, diesem nur die Bedeutung eines Mittels für den Zweck unseres Lebens zugestand. Aber freilich nur eine sehr bedingte Billigung können wir dem Indifferentismus des Duns Scotus geben, welcher hieraus erwuchs. Denn allzu scharf schneidet er doch seine abstracten Gegensätze ab, wenn er den Willen als totale Ursache des Wollens, den Verstand als totale Ursache des Verstehens betrachtet, und es kann uns nur unvollkommen für solche Abstractionen entschädigen, daß uns die Seele als die über diesen Gegensätzen schwebende Einheit im Hintergrunde gezeigt wird. Auch gelangen wir durch diesen Vorzug, welcher dem Willen vor dem Verstande eingeräumt wird, zwar zu einem folgerichtigern Ausbau des theologischen Systems, indem nun alle die logischen und metaphysischen Sätze des Aristotelischen Systems nur als Mittel für die Bildung des Verstandes erscheinen, der selbst nur ein Mittel für das sittliche Leben ist; aber wird uns dies dafür entschädigen können, daß eben deswegen das wissenschaftliche Leben seines selbständigen Werthes beraubt wird? Schwerlich; besonders wenn wir bedenken, daß doch der indifferente Wille auch nur über Mittel gebieten kann, welche an sich ohne Frucht und Verdienst sind, wenn Gott sie nicht annimmt und durch seine Gnade das Mangelnde hinzufügt. In letzter Entscheidung kann dieser Indifferentismus sich doch nicht behaupten, wenn er eingestehn muß, daß von Gottes übernatürlicher Wirkung der Wille unausbleiblich bestimmt werde. Hierbei tritt

nun der Gedanke an die absolute Prädestination Gottes wieder ein, welche Gute und Böse auswählt, ein unauflösliches Räthsel des absoluten göttlichen Willens. Es ist begreiflich, daß hierdurch, weil in diesem letzten Endpunkte doch der Zweck der ganzen Welt liegt und vom Zwecke alles abhängt, auch die Vorstellungsweise des ganzen Systems erschüttert wird. So wie der Zweck unerforschlich ist, so auch die Mittel, welche Gott gebraucht um uns zur Seligkeit zu führen. Sie bleiben einem Glauben vorbehalten, der nicht begriffen werden kann. So wird eine skeptische Neigung in den Gedankenkreis des Duns Scotus eingeführt, welche das Gebiet der offenbarten Wahrheiten auf Kosten der Philosophie erweitert. Dem natürlichen Erkennen wird eigentlich nur zugestanden den Zusammenhang zwischen Mittel und Mittel zu erforschen; der Zweck bleibt ihm verborgen; er ist die über den Gegensätzen schwebende Einheit, welche nur der eingegossene Verstand schaut, alle Gegensätze aber, welche der natürliche Verstand in ihrem Verhältnisse zu einander abmißt, gehören nur den Mitteln an.

Gegen diese umfassenden Systeme der Theologie erscheinen nun in der That alle übrige Bewegungen in der Wissenschaft dieses Zeitraums nur als schwache Versuche auch andern Richtungen des Geistes Anerkennung zu verschaffen. Was Roger Bacon für die Naturwissenschaften mehr gewünscht, als unternommen, was er zur Behauptung des Antheils, welchen die Materie in der Mannigfaltigkeit und Vielheit ihrer Substanzen an der individuellen Gestaltung der Dinge und ihrer Erscheinungen hat, zu erinnern für nöthig fand, was Raimundus Lul-

lus für die Vereinfachung der Methode und für die größere Ausdehnung unserer Kenntnisse empfolen hat, was die Mystiker für die volksmäßigere Bildung und für die Anregung einer innern Frömmigkeit angestrebt haben, alles das bezeichnet doch von der einen Seite nur die Unzufriedenheit mit der einseitigen Durchführung der Systeme und bekennt von der andern Seite seine Abhängigkeit von denselben Systemen, indem es denselben Gesichtskreis, welcher von ihnen ausgebildet war, zur Grundlage aller seiner allgemeinen Gedanken macht. So groß war die Gewalt des systematischen Aufbaus, welcher jetzt vollendet zu sein schien, wenn gleich er in entgegengesetzten Richtungen ausgeführt worden war.

Seltsam freilich ist die Einseitigkeit dieser Systeme. Von einer sittlichen Forderung ausgehend, indem sie alle das höchste Gut im Auge haben, können sie sich doch nicht entschließen in eine fruchtbare Untersuchung über die Zusammensetzung des ganzen sittlichen Lebens einzugehn. Die Abneigung gegen das weltliche Leben hält sie davon zurück. Sie möchten die Kirche von der Welt absondern. Hierüber geschieht es ihnen, daß sie selbst den Begriff des höchsten Guts sich nicht recht zu entwickeln wissen; denn nur dadurch können wir ihm in unsern Gedanken eine Gestalt geben, daß wir ihn an den Zusammenhang unserer einzelnen sittlichen Bestrebungen anschließen. Daher finden wir diese Systeme in Uneinigkeit darüber, ob wir das höchste Gut als eine Frucht der theoretischen oder der praktischen Vernunft, als ein Schauen oder als einen Genuß Gottes ansehn sollen. Dies ist der Hauptpunkt des Streites, von welchem die bedeutendsten Abweichun-

gen in den Systemen eines Thomas von Aquino und eines Duns Scotus ausgehen, indem jener dem theoretischen, dieser dem praktischen Leben den Vorrang zueignete.

Es geht davon aus, daß bei Duns Scotus die Theologie eine viel positivere Haltung annahm als bei Thomas. Denn je größeres Gewicht auf das theoretische Leben gelegt wurde, um so mehr mußte man auf die Philosophie sich stützen; von der Bibel, von der Kirche war dabei wenig Hülfe zu erwarten; die alte Philosophie, Aristoteles und die Araber mußte man in dieser Richtung benutzen und ihre Lehren weiter auszubilden suchen. Wenn man dagegen dem praktischen Leben den Vorzug gab, so hatte man von der heidnischen und muhammedanischen Philosophie wenig zu lernen; ihre Ansicht der sittlichen Welt stand in zu weitem Abstande von der kirchlichen Denkweise. Bei der Vernachlässigung der Untersuchungen des sittlichen Lebens im Einzelnen, bei der Verachtung der weltlichen Mittel wußte man sich nicht anders zu helfen, als indem man der Autorität der kirchlichen Anordnungen sich in die Arme warf.

Auch der verschiedene Gesichtspunkt, aus welchem nun diese Systeme das theoretische Leben betrachteten, geht von jener ursprünglichen Spaltung der Richtungen aus. Indem man Weltliches und Geistliches im stärksten Gegensatz erblickte, hatte man zu zeigen, daß nur dieses unserm Heile genüge, das weltliche Forschen aber für unsern Zweck nicht ausreiche. Die Mittel für den Beweis sind verschieden. Nach seiner vorherschend theoretischen Richtung mußte sie Thomas in der Metaphysik und Logik suchen. Da ist es die nothwendige Beschränkung

des weltlichen Daseins, die Nothwendigkeit der Gradunterschiede im Sein und mithin auch im Erkennen, was ihn fordern läßt, daß unser natürliches Vermögen erhöht werden müsse, damit wir Gott schauen können. Die Möglichkeit einer solchen Erhöhung leugnet Duns Scotus; sie steht in Widerspruch mit dem Begriff des Vermögens selbst. Wir haben also von Natur die Fähigkeit Gott zu schauen; es kann nur eine natürliche Entwicklung unseres Vermögens sein, wenn wir das Übernatürliche erkennen. Damit tritt ihm der theoretische Beweis zurück. Um so stärker wirft er sich auf die praktische Seite. Er findet, daß alles unser philosophisches Erkennen, alle weltliche Wissenschaft doch nicht die Erkenntniß gewähre, welche für das praktische Leben nothwendig ist. Denn in ihm haben wir es mit dem Einzelnen zu thun; das Heil der Einzelnen ist sein Zweck. Die natürliche Wissenschaft aber beschäftigt sich in deutlicher Erkenntniß nur mit dem Allgemeinen; das Einzelne erkennt sie nur in verworrener Weise, wie es gewöhnlich geschieht; wollen wir es in seinen nothwendigen Gründen erkennen, so müssen wir es in Gott schauen und dazu muß dieses übernatürliche Object sich uns zeigen und unsern Geist erleuchten, so wie wir überhaupt von einem jeden Objecte durch seine gegenwärtige Einwirkung unterrichtet werden müssen.

Man wird bemerken können, daß dieser Gang der Entwicklung immer mehr dahin führte so wie das sittliche Leben, so auch die Betrachtung des Einzelnen hervorzuheben und das Erkennen an die Einwirkung des Objects wie im Sinnlichen, so im Übersinnlichen zu knüpfen. Hierauf hatte die Aristotelische Erkenntnißlehre

ihren Einfluß. Der Beifall, welchen sie gewann, beruhte nicht zum kleinsten Theile darauf, daß sie zu zeigen suchte, wie der Geist allmälig vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Niedern zum Höhern aufsteige. Es wurde hierdurch einen stetigen Zusammenhang zwischen dem weltlichen und göttlichen Leben nachzuweisen wenigstens erstrebt, wiewohl dies Ziel nicht erreicht wurde, weil man doch zuletzt darüber nicht hinweg konnte, daß vom weltlichen Wissen der Philosophie zur Theologie kein stetiger Übergang stattfinde. In der That ein unbefriedigendes Ergebniß, welches man damit in Zusammenhang finden wird, daß die Systeme der Theologie von einem ethischen Anfange nach einem ethischen Ziele strebend, dennoch die Entwicklung der Vernunft, welche in der Mitte liegt, nur oder vorherschend in theoretischer Richtung genauer untersuchten. Damit hängt es zusammen, daß man die Lehre vom Sündenfall und der Erbsünde vernachlässigte und die Nothwendigkeit der Offenbarung nicht von ihr, sondern von der theoretischen Unfähigkeit des Menschen in seinem weltlichen Erkennen ableitete.

Dreizehntes Buch.

Die Geschichte der Philosophie im Mittelalter.

Vierter Abschnitt.

Verfall der theologischen Systeme.



Erstes Kapitel.

Wilhelm Durand von St. Pourçain.

Der Gang der bisher entwickelten Systeme hatte dahin geführt den Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie immer stärker anzuspannen. Vieles, was man früher als beweisbar angesehn hatte, war allmälig in die Reihe der Glaubenslehren eingerückt. Daß die Lehren des Glaubens vermittelst der Philosophie zur Erkenntniß gebracht werden könnten, darauf hatte man nicht sowohl die Hoffnung verloren, vielmehr würde man es für einen Frevel gehalten haben dergleichen zu hoffen; nur eine übernatürliche Erleuchtung sollte das Glauben in Schauen verwandeln und eine solche Erleuchtung nur durch das geistliche Leben der Kirche verdient werden können. So wurde das natürliche Erkennen nur ein Mittel um auf das geistliche Leben hinzuweisen und vorzubereiten. Ein Widerspruch jedoch sollte zwischen beiden nicht bestehen; denn es würde ein Widerspruch in dem Wirken Gottes selbst sein, wenn er die Natur zweckwidrig oder auch nur zwecklos gemacht hätte; der geordnete Wille Gottes müsse mit seinem absoluten Willen in Übereinstimmung stehen. Daher

mußte auch die Wahrheit der natürlichen Erkenntniß festgehalten werden.

War dies nicht die äußerste Spannung in der Denkweise einer Zeit, welche das sittliche Bestreben der Kirche nur im Gegensatz gegen die weltliche Gottlosigkeit erblicken konnte? Wenn man weiter ging, so mußte man entweder die Wahrheit des natürlichen Forschens ganz beseitigen, oder für das geistliche Leben allen Boden in der Welt verlieren? Die Versuche in diesen entgegengesetzten Richtungen weiter fortzuschreiten konnten noch gemacht werden und man mußte sie machen. Denn einmal entwickelte Grundsätze wollen sich ausleben; ehe man ihre Einseitigkeit erkennen kann, müssen sie ihre Folgerungen bis auf die äußersten Punkte getrieben haben, wo sie in Gefar gerathen sich selbst zu verzehren.

Auf der einen Seite konnte man den Gegensatz steigern, indem man das geistliche Leben noch mehr vom weltlichen loslöste und zu einer schwindelnden Höhe erhob. War denn das kirchliche Leben nicht noch immer mit irdischem Tand vermischt? War es nicht nöthig von allen diesen weltlichen Dingen, auf welche die kirchlichen Ordnungen ihre Macht, ihren Glanz gebaut hatten, das fromme beschauliche Gemüth loszulösen? Es liegt hierin der Kampf gegen die Verweltlichung der Kirche, welcher der Hierarchie unausbleiblich bevorstand. Die Anfänge hiervon haben wir schon bei Ekhart gefunden; zu weiterer Entfaltung kamen sie erst, als die Mystik des 14. und noch mehr des 15. Jahrh. eine praktischere Richtung einschlug. Diese Seite in der Auflösung der theologischen Systeme berührt uns nur weniger; sie ist nur als allge-

meine Voraussetzung für die wissenschaftliche Entwicklung zu betrachten, und ihre Einzelheiten werden nur da unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, wo sie in genauere Berührung mit der Philosophie kommen.

Auf der andern Seite konnte man den Gegensatz steigern, indem man die weltliche Wissenschaft immer tiefer herabsetzte, ja ihr alle Wahrheit und ihren Sätzen alle Anwendbarkeit auf die Erkenntniß des Göttlichen absprach. Dies hat die nächsten Beziehungen zur philosophischen Untersuchung. Wir werden uns mit dieser Richtung der Denkweise ausführlich beschäftigen müssen.

In ihr liegt der Nominalismus des 14. Jahrh. Die theologischen Systeme, welche wir betrachtet haben, waren dem Realismus ergeben. Indem sie davon ausgingen, daß im natürlichen Erkennen doch eine Vorbereitung auf die Offenbarung sei, daß wir wenigstens den geordneten Willen Gottes in der Natur zu begreifen vermöchten, konnten sie nicht anders als annehmen, daß die Natur nach allgemeinen Gesetzen Gottes, in den Art- und Gattungsbegriffen ausgedrückt, gebildet sei, daß daher auch diese allgemeinen Begriffe absolute Wahrheit in Anspruch zu nehmen hätten. Aber wurde hierdurch dem natürlichen Erkennen nicht zu viel zugestanden, gleichsam als wenn es in das Innere Gottes, in seine Pläne eindringen könnte? Wer dies nicht zugeben wollte, mußte zu der entgegengesetzten Folgerung getrieben werden, daß wir von Natur nicht vermöchten die Gesetze Gottes zu erkennen, daß also die allgemeinen Begriffe keine Realität hätten.

Dieser Nominalismus entwickelte sich fast zu gleicher

Zeit aus den Systemen des Thomas von Aquino und des Duns Scotus. Das Ansehn des Aristoteles, welches der Realität der allgemeinen Begriffe nicht günstig war, mochte zu der Befestigung desselben nicht wenig beitragen. Wenigstens finden wir, daß es noch im Steigen war. Im Grunde aber ist es für die Neigung der Zeit die aller plauste Ansicht, daß wir auf natürlichem Wege nur Natürliches zu erkennen vermögen; damit war denn auch der positiven Theologie allein jede Erkenntniß Gottes vorbehalten. Auch haben wir gesehn, daß die praktische Richtung der Theologie immer mehr nach der Erkenntniß des Einzelnen hinstrebte. Es bedurfte daher der Autorität des Aristoteles nicht, um den Nominalismus zu empfehlen.

Wir betrachten zuerst den Nominalismus, welcher aus der Thomistischen Schule hervorging, weil er etwas älter und milder als der Nominalismus der Scotisten ist.

Der erste, welcher unter den Thomisten den Nominalismus ergriff, war Wilhelm Durand von St. Pourçain (de Sto. Portiano) in Auvergne, ein Dominicaner. Er lehrte zu Paris um das Jahr 1313, wahrscheinlich nachher auch zu Avignon am päbstlichen Hofe und bekleidete nach andern Ämtern die Würde eines Bischofs von Meaux bis zu seinem Tode im Jahre 1333[1]). Unter seinen Schriften ist sein Commentar zum Lombarden die berühm-

---

1) Über s. Leben vergl. Oudin comm. de script. eccl. III p. 792 sqq.; Bul. hist. un. Par. IV p. 954. Sein Verhältniß zur Curie, namentlich zu Johann XXII., und zu Philipp VI. von Valois ist nicht recht klar. Man hat zwei Zeitgenossen desselben Namens unterschieden wollen.

lese [1]). Es wird ihm vorgeworfen, daß er die Lehre des Thomas früher gebilligt, nachher heftig bestritten habe. Es war dies wohl eine Folge seiner veränderten Meinung über die allgemeinen Begriffe.

So wie man überhaupt geneigt gewesen ist den Nominalisten einen freien Geist zuzuschreiben, so hat man auch dem Wilhelm Durand dies Lob ertheilt. Er erhebt sich in der That freimüthig gegen das Ansehn des Aristoteles. Wir haben uns um dessen Meinung nicht so sehr zu kümmern, als um die Wahrheit [2]). Aber solche Äußerungen findet man durch das ganze Mittelalter zerstreut. Viel zahmer dagegen ist Wilhelm, wenn es sich um die Autoritäten der Theologie handelt. Die Philosophie besteht nicht darin zu wissen, was Aristoteles oder andere Philosophen gemeint haben; Aristoteles hat geirrt und seine Meinungen anzunehmen, wo sie Irrthum enthalten, ist Thorheit; dagegen in der Theologie genügt es den Sinn derer zu erkennen, welche vom heiligen Geiste inspirirt den heiligen Kanon überliefert haben, weil in ihnen kein Irthum ist [3]). So macht er von weltlicher Autorität sich frei, um desto sicherer an die kirchliche Au-

---

1) Ich gebrauche die Ausg. Par. 1508 fol. Sie enthält die zweite Bearbeitung; die erste soll kürzer sein und weniger von der gewöhnlichen Meinung abweichen. Sie war ihm vor der Vollendung entwandt worden, weswegen er sie nicht als sein Werk anerkennen wollte. In sent. IV concl. Auch ein Commentar zur Physik des Arist. wird ihm nach Oudin zugeschrieben.

2) In sent. I dist. III qu. 5 fin. fol. 50 D. Tiedemann und Tennemann rechnen ihm dies als einen wichtigen Schritt zur Befreiung des Geistes an.

3) Ib. prol. qu. 1 fol. 2 E.

torität sich anschließen zu können. Wenn noch ein Zweifel über den Sinn der heiligen Schrift herschen könnte, so vertraut er der Auslegung der Römischen Kirche, in deren Glauben er auferzogen ist und gelehrt hat, deren Urtheil er alle seine Sätze in den stärksten Ausdrücken unterwirft [1]. Davon ist nun nicht mehr die Rede, daß wir durch Hülfe der weltlichen Wissenschaft den Sinn der Schrift oder der Glaubenslehre zu erforschen vermöchten, vielmehr fordert Wilhelm Durand, daß der Glaube, damit er Verdienst habe, über das Beweisbare hinausgehe. Nicht einmal giebt er zu, was Thomas von Aquino behauptet hatte, daß die Schicklichkeit der Glaubenslehre dargethan werden könne, daß Wunder und eigne geistige Erfahrung in der Eingießung des heiligen Geistes die Mängel des theologischen Beweises ergänzen könnten, daß aber nichts Unmögliches in den Glaubenslehren vorkommen dürfe, vielmehr behauptet Wilhelm, daß es unter den Glaubenslehren unbeweisbare Sätze gebe, von welchen nicht dargethan werden könne, daß sie nichts Unmögliches enthielten, wie z. B. die Trinitätslehre; die Schwierigkeit des Glaubens trägt zu seiner Verdienstlichkeit bei; die Wunder Christi beweisen seine Gottheit nicht, auch nicht seine Wahrhaftigkeit, sonst wäre kein Verdienst beim Glauben; dasselbe gilt gegen die Annahme, daß ein übernatürliches Licht die Wahrheit des Glaubens uns bestätige; dem Wanderer kommt keine Wissenschaft vom Glauben zu [2]. Es giebt eine dreifache Offenbarung Got-

---

1) Ib. praef. fol. 1 P; III dist. XXIII qu. 7 fol. 289 C.
2) Ib. prol. qu. 1 fol. 4 G; K; L; fol. 5 E; qu. 2 fol. 6 D;

tes, durch das Geschöpf, durch die heilige Schrift und durch das Leben. Die erste ist die schwächste, die letzte, weil sie in uns selbst vollzogen wird, würde die vollkommenste sein; aber sie ist die Offenbarung durch die Anschauung, welche wir uns gegenwärtig nicht anmaßen dürfen; deswegen ist uns die Offenbarung durch die heilige Schrift nöthig. Sie ist gewisser als alle Erkenntniß durch das Geschöpf; denn zwar vertrauen wir dem Gesicht mehr als dem Gehör; aber auch der niedere Grad des Höhern ist höher als der höhere Grad des Niedern, und was wir daher von Gott hören, hat eine höhere Würde in Anspruch zu nehmen, als was wir von den Geschöpfen sehen [1].

Aus diesen Sätzen geht ihm nun eine scharfe Trennung der Philosophie und der Theologie hervor. Er behauptet, daß wir über denselben Gegenstand zugleich einen Glauben und ein Wissen haben können, ein Wissen nemlich auf natürlichem Wege, einen Glauben durch die Offenbarung der Schrift. Zwar im natürlichen Erkennen, wenn wir von der Meinung zu Wissen kommen, verschwindet der Glaube; aber wenn der Glaube an die Offenbarung zum natürlichen Wissen hinzutritt, so fügt er ihm nur eine höhere

---

qu. 3 fol. 7 E. Doch wird dabei der Grundsatz festgehalten, daß die Allmacht Gottes Widersprechendes nicht möglich machen könne.

1) Ib. praef. fol. 1 B sqq. Doch spricht er sich nicht immer über die Gewißheit der heil. Schrift gleich zuversichtlich aus. Vergl. ib. III dist. XXIII qu. 7 fol. 289 A sqq. Er schwankt, weil er dem Glauben auf der einen Seite Gewißheit zueignen möchte, auf der andern Seite auch nicht, damit das Verdienst des Glaubens nicht schwinde.

Gewißheit zu[1]). Er will daher auch nicht, daß die Theologie den übrigen Wissenschaften untergeordnet werde, noch die übrigen Wissenschaften der Theologie; denn was diese jenen zufügen könnte, würde doch nur auf Autorität beruhn und daher in die Weise ihrer Erkenntniß und Gewißheit nicht eingehn, und wenn von der andern Seite die Theologie auch Sätze der Metaphysik und Logik gebrauche, so empfange sie dieselben doch nicht von ihnen, sondern nur aus der allgemeinen Überzeugung, welcher auch ohne wissenschaftliche Untersuchung die Grundsätze einleuchten. Eine wahre Unterordnung der Theologie unter die Metaphysik würde nur stattfinden, wenn diese die Voraussetzungen jener aus ihren Ursachen ableitete; dies wäre aber nicht der Fall; denn die Voraussetzungen der Theologie beruhten auf dem Willen Gottes und hätten daher keine Ursachen, aus welchen sie abgeleitet werden könnten[2]). So trägt er auf eine völlige Trennung der natürlichen Erkenntniß und der Theologie an.

Wie sehr nun auch die Würde der Theologie gegen die weltliche Wissenschaft erhoben wird, so macht doch Wilhelm keine zu große Versprechungen von dem, was sie leiste. Von der Erkenntniß der Seligen wird sie weit übertroffen; sie ist weder eine einige Wissenschaft, noch kann sie im strengen und eigentlichen Sinn Wissenschaft genannt werden, weil sie nicht von Grundsätzen ausgeht, welche an sich bekannt sind, sondern nur auf Glauben beruht. Wenn sie auch Schlüsse aus an sich bekannten

---

1) Ib. prol. qu. 1 fol. 3 F; fol. 4 E.
2) Ib. prol. qu. 8.

Grundsätzen anwendet, so hängt doch alles dies von den Glaubensartikeln ab, welche ihre erste Grundlage bilden [1]. Hierdurch hält er es sich frei seine Schlüsse aus der Kirchenlehre zu ziehen, ohne doch den Grund des Glaubens anzurühren.

Je weniger er nun die streng wissenschaftliche Würde der Theologie vertheidigt, um so stärker spannt er ihre praktische Bedeutung an. Gott ist nicht die Materie, von welcher sie handelt, sonst würden Prädicate, welchen er unterworfen wäre, von ihm ausgesagt werden können, sonst würde ein Unendliches in unsern endlichen Geist eingehn; vielmehr haben wir das verdienstliche Leben, welches vom Glauben abhängt, als den eigentlichen Gegenstand der Theologie anzusehn. Darauf zwecken alle Vorschriften der heiligen Schrift von Anfang bis zu Ende ab; sie sollen nur zeigen, wie das ewige Leben von uns gewonnen werden könne. Die Theologie bezieht sich also auf den Willen und deswegen kann sie nicht als demonstrative Wissenschaft betrachtet werden; denn den Beweisen muß jeder beistimmen, zum Glauben aber gehört der Wille; sie ist daher eine praktische Wissenschaft. Zwar haben ihre Lehren hauptsächlich Gott zu ihrem Gegenstande, weil die meisten Schwierigkeiten, welche den Glauben treffen und von der Theologie weggeräumt werden müssen, auf Gott sich beziehen; aber bei praktischen Wissenschaften sind die Gegenstände, welche zum Werke helfen, nicht Gegenstände der Wissenschaft, sondern das Werk

---

1) Ib. prol. qu. 1 fol. 5 K sqq.; qu. 4 fol. 8 I; qu. 6 fol. 12 K; III dist. XXIII qu. 6 fol. 288 C.

ist es, welches durch eine solche Wissenschaft betrieben werden soll, und in der Theologie betrachten wir Gott nicht an sich, sondern nur seine Beziehung zu den Geschöpfen, sofern die Kenntniß derselben für unser Heil nothwendig ist [1]). Wir sehen, daß Wilhelm Durandus hierin einen ähnlichen Weg einschlägt wie Duns Scotus; er stimmt diesem Vorgänger auch darin bei, daß der letzte Zweck des Menschen, der Genuß Gottes, zwar Erkenntniß voraussetze, aber doch nicht ein Act des Verstandes, sondern des Willens sei [2]).

Wenn nun durch diese praktische Richtung das theoretische Interesse der Theologie geschwächt werden mußte, so geschah dies doch in einem noch höhern Grade dadurch, daß die Lehren der Theologie bei Wilhelm Durand noch mehr einen positiven Charakter annehmen, als bei Duns Scotus. Der Grund hiervon liegt in der früher erwähnten Ansicht, welche die Erkenntniß Gottes durch das Leben ausschließt, weil wir keine Anschauung Gottes haben. Er glaubt uns deswegen gegen den Duns Scotus auch eine abstracte Erkenntniß Gottes absprechen zu müssen. Dabei stützt er sich auf die Lehre des Aristote-

1) Ib. prol. qu. 1 fol. 4 I. Demonstrationi assentit homo necessario velit nolit, sed articulis non assentit homo, nisi libere volens. — — Nec aliquis adhuc visus est qui demonstratione probaverit, quod ita sit, sicut ponit articulus. Ib. qu. 5 fol. 9 C; fol. 10 A sq. Sicut in arte navigativa astra et motus astrorum non sunt subjectum, sed navigatio, sic in fide absolute sumta seu in theologia — — deus sub quacunque ratione sumtus non est subjectum, sed opus meritorium. Ib. fol. 11 F.

2) Ib. I dist. I qu. 1 fol. 14 D. Vergl. über das Verhältniß des activen zum contemplativen Leben ib. III dist. XXXV qu. 2 fol. 313 I sq.; qu. 3 fol. 314 A.

les, daß wir nur durch die Gegenwart des sinnlichen Objects zu den abstracten Begriffen kommen, welche wir dem Objecte beilegen. Das Auge kann nicht sehen, wenn nicht die Farbe, das Ohr nicht hören, wenn nicht der Schall ihm gegenwärtig ist; nur aus solchen einzelnen Anschauungen aber wird der allgemeine abstracte Gedanke gewonnen. Da nun dem Wanderer eine anschauliche Erkenntniß von Gott nicht beiwohnt, so kann ihm auch eine abstracte Erkenntniß desselben auf natürlichem Wege nicht zukommen [1]. Dies eröffnet in der That einen tiefen Blick in die Denkweise Wilhelm's. Der Streit beruht wesentlich darauf, ob wir im Sein der Geschöpfe auch das Sein Gottes gegenwärtig haben; dies leugnet Wilhelm, weil er im Sinnlichen nur das Sinnliche, in den Geschöpfen nur die Geschöpfe sieht und deswegen die Möglichkeit leugnet, daß auch das Übernatürliche im Natürlichen sich darstelle. Daher fällt ihm auch die Möglichkeit weg, daß wir durch eine Erleuchtung des frommen Gemüths, welches in den Erscheinungen der Welt die Zeichen und Weisungen Gottes erblickt, zu der uns nöthigen Offenbarung gelangen. Man wird den großen Abstand nicht verkennen, in welchen er sich hierdurch von seinen Vorgängern stellt.

Doch denkt sich Wilhelm Durand die Erkenntniß der

---

1) Ib. prol. qu. 3 fol. 7 G. Impossibile est cognitionem abstractivam cujuscunque rei esse priorem, sed necessario sequitur aliam priorem, ex qua deducitur; sed in puro viatore non potest praeesse aliqua cognitio, ex qua cognitio abstractiva de deo possit deduci; ergo impossibile est, quod cognitio abstractiva de deo communicetur viatori. Ib. fol. 8 B.

Natur noch nicht ganz außer Zusammenhang mit der Erkenntniß Gottes. Er führt vielmehr in ähnlicher Weise wie seine Vorgänger die Beweise für das Sein Gottes auf die Erfahrung zurück, welche wir von den Geschöpfen haben [1]), und behauptet nicht allein, daß wir auf diesem Wege erkennen können, daß, sondern auch was Gott sei. Als Ursach der Geschöpfe nemlich müsse er auch Substanz sein. Aber diese Erkenntniß seines Wesens bleibe doch nur beim Allgemeinen und dringe nicht in das besondere und eigenthümliche Wesen Gottes. Denn aus seinen Wirkungen lernen wir nur sein Verhalten zu andern Dingen, nach außen kennen, sein inneres Wesen offenbart sich darin nicht, weil die Geschöpfe nicht von derselben Art mit Gott sind und nicht seine ganze Kraft zeigen. Die allgemeine Erkenntniß Gottes aus seinen Wirkungen will er daher nur als eine verworrene gelten lassen; nur die besondere Erkenntniß Gottes würde eine vollständige sein [2]). Solche Erklärungen daher, wie wir sie über den

1) Ib. I dist. III qu. 1.

2) Ib. qu. 2 fol. 22 O. Cum ex creaturis consurgamus in cognitionem dei sicut in cognitionem causae per suos effectus, patet quod entitas creaturarum arguit deum esse, et quod est substantia, quod pertinet ad quod quid est, saltem in generali, quia causa prior est effectu, — — accidens autem non potest esse prius omni substantia, et ideo quod est prima causa, non est accidens, sed substantia. Ib. fol. 23 A. Creaturae non sunt ejusdem speciei cum deo, nec demonstrant totam virtutem dei; ergo impossibile est, quod per creaturas deveniamus in perfectam cognitionem dei, quid sit in speciali. Ib. C. Sicut cognoscimus de deo, quia est, ita cognoscimus de deo, quid est; utrumque enim ignoramus in particulari et cognitione completa et utrumque scimus in universali et cognitione confusa. Ib. I dist. XXII qu. 1 fol. 77 G; IV dist. XLIX qu. 2 fol. 469 C.

Begriff Gottes geben können, hält er nur für Namenerklärungen, indem sie nur etwas Allgemeines und von Accidenzen Hergenommenes, nicht aber das besondere Wesen Gottes ausdrücken [1].

Man wird wohl erwarten, daß diese Bestimmungen dazu dienen sollen das Positive der Theologie noch stärker anzuspannen. Recht deutlich aber ergiebt sich dies erst, wenn man damit die Weise zusammenfaßt, in welcher Wilhelm Durand das Verhältniß der weltlichen Dinge zu Gott sich denkt. Die Ausgangspunkte seiner Lehre hierüber entnimmt er aus dem Thomistischen Systeme, indem er setzt, daß der Grund aller Geschöpfe in dem Gedanken Gottes liegt, durch welchen er sein Wesen denkt, sofern es mittheilbar ist nach verschiedenen Graden. Darin besteht die Ordnung und Vollständigkeit der Natur, daß alle diese Grade hervorgebracht worden sind, und hiernach hängt alles von den Gedanken Gottes ab, welche vor den Geschöpfen sind [2]. Man wird bemerken, daß diese Vorstellungsweise den Realismus begünstigen zu wollen scheint. Aber Wilhelm Durand lenkt ein, indem er sich auf die Einfachheit Gottes beruft und deswegen verlangt, daß die schöpferischen Gedanken Gottes doch nur als Einheit gedacht werden dürften. In dem Gedanken des göttlichen Wesens sind sie alle eins und es ist nur eine Verschiedenheit des Verhältnisses (differentia et ordo rationis) unter ihnen anzunehmen [3]. Unterstützt

---

1) lb. 1 dist. III qu. 2 fol. 22 O.

2) lb. prol. qu. 8 fol. 8 B; I dist. XXXVI qu. 4 fol. 111 seq.; II dist. XLIV qu. 1 fol. 232 B.

3) lb. I dist. XII qu. 1 fol. 51 G.

wird dies durch die Thomistische Lehre, daß die intellectuellen Eigenschaften in Wahrheit eins und nur unserer Denkweise nach verschieden sind. Wilhelm Durand macht sie nicht allein von Gott, sondern auch von unserer Seele geltend [1]). Aber noch mehr trägt zu dieser Ansicht bei, daß die weltlichen Dinge nur dem Grade nach verschieden sein sollen. Hierdurch verschwindet die Vielheit der Ideen ganz; die Formen der Dinge, lehrt Wilhelm Durand, werden von Gott nicht einzeln und gesondert von einander gedacht; sie haben ihr Bestehn nur in seiner alles umfassenden Kraft und nur virtuell werden von ihm alle Dinge ihrer Art nach in ihm erkannt [2]). Man kann den Sinn dieser Lehre nicht verkennen. Sie geht wesentlich darauf aus nur die abstracte Einheit und Vollkommenheit Gottes fest zu halten, die ganze Fülle aber des realen Seins, in welchem Gott sich uns offenbart, nur als ein Verhältniß darzustellen, dessen Verschiedenheiten in Gottes Wesen keine entsprechenden Unterschiede haben. Daher setzt Wilhelm, daß es nur eine Idee Gottes gebe, aber viele ideale Verhältnisse, weil sein Wesen

---

1) Ib. I dist. III qu. 3 fol. 27 N; qu. 4 fol. 28 B; I.

2) Ib. I dist. XXXV qu. 2 fol. 96 (106) F. Dicendum ergo, quod essentia divina per hoc repraesentat res distincte, quod ipsa secundum id, quod est, absque alterius adjutorio vel concursu est sufficiens causa omnium, et ideo omnia praebet in se et continet non formaliter, ut speculum habet imagines, sed virtualiter, modo, quo causa effectiva praehabet effectum, propter quod intellectus, qui plene novit essentiam divinam et ejus virtutem, qualis est intellectus divinus, plene novit et distincte specifica omnia, ad quae se extendit ejus causalitas. Ib. qu. 3 fol. 97 (107) I.

in verschiedener Weise in den Geschöpfen nachgebildet werden kann [1]). Man begreift wie hierdurch die Erkenntniß Gottes in der Natur in die Ferne gerückt wird. In den Arten und Gattungen der Dinge, wie in allen Geschöpfen erkennen wir nicht die Gedanken, durch welche Gott die Welt geordnet hat, sondern nur ein Verhältniß seines einfachen Begriffs zu den Weisen, in welchen er mehr oder weniger nachahmbar ist. Diese Auskunft legt zwar den Gedanken der Geschöpfe eine gewisse Beziehung zur absoluten Wahrheit bei, läßt sie aber ganz unbestimmt und ist nur dafür besorgt, daß die Unvollkommenheit der einzelnen Wahrheiten nicht auf Gott übertragen werde.

Die Wendung, welche Wilhelm Durand im Vortrage dieser Lehre nimmt, zeigt, daß er die Lehre von der Realität der Ideen nicht geradezu angreifen will; aber ihre Bedeutung nimmt er ihr doch. Wir sollen nicht wähnen, daß die Wahrheit der Dinge in der Weise, in welcher wir sie erkennen, in Gott ist. Die skeptische Richtung ist hierin offenbar. Sie wendet sich besonders gegen die allgemeinen Begriffe, weil auf ihre Wahrheit in Gott die Wahrheit unserer Erkenntniß gebaut wird. Nicht nur verwirft er hierbei die Platonische Ideenlehre, sondern nicht weniger die Annahme der Ideen in den sinnlichen Dingen, von welcher er zu zeigen sucht, daß sie denselben Schwierigkeiten unterliege, welche die Ideenlehre treffen. Die Ideen bezeichnen ihm nichts anderes als Bilder der

---

1) Ib. dist. XXXVI qu. 4 fol. 111 K. Proprie loquendo in deo est solum una idea, plures tamen rationes ideales. Die rationes ideales werden alsdann als respectus rationis erklärt.

Phantasie [1]) und er greift deswegen auch die Lehre vom thätigen Verstande an, indem er darzuthun sucht, daß keine Thätigkeit unseres Erkennens auf ihn zurückzuführen sei. Vom Besondern geht unsere Erkenntniß aus; nachdem wir es erkannt haben, überlegen wir es in unserm Geiste um aus ihm das Allgemeine abzuziehn, d. h. das Ding unter den Gedanken des Allgemeinen zu fassen. Er meint hierdurch werde die Meinung widerlegt, daß wir das Allgemeine a priori dächten, und giebt zu verstehen, daß damit auch der mögliche Verstand wegfalle, weil er ohne den Gegensatz gegen den wirkenden Verstand nicht gedacht werden könne. Der Gedanke des Allgemeinen ist ihm nun etwas, was nur im Verstande sich bilde [2]). Daß aber der Verstand hierbei nach einer voraus bestimmten Regel verfahre, nicht einmal dies will Wilhelm Durand zugestehn; vielmehr vertheidigt er gegen den Duns Scotus die Freiheit des Verstandes nicht allein im Denken oder Nicht-Denken, sondern auch in der Wahl der

---

1) Ib. I dist. III qu. 5 fol. 28 O sqq.

2) Ib. fol. 30 B sq. Abstrahere universale a singularibus non est operatio intellectus agentis, licet commentator hoc dicat errans; quia talis abstractio est solum secundum considerationem et ideo opus ejusdem potentiae est, cujus est considerare, quod non convenit intellectui agenti, sed possibili, si tamen possibilis debet dici, ubi aliud agens non est. — — Universale, i. e. ratio vel intentio universalitatis, non est primum objectum intellectus nec praeexistit intellectioni, sed est aliquid formatum per operationem intelligendi, per quam res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus individuantibus, in qua operatione intellectus abstrahens habet pro termino a quo singularia, a quibus abstrahit, et pro termino ad quem ipsum universale abstractum.

Mittel zur Erreichung seines Zwecks [1]. Dieß verhindert ihn jedoch nicht den Verstand als ein Vermögen zu denken, welches in allen seinen Vorstellungen bestimmt wird durch den sinnlichen Eindruck; denn er vergleicht die Freiheit des Verstandes, abgesehn von seinem Denken oder Nicht-Denken und von seiner Wahl der Mittel zum Erkennen, mit der Zwanglosigkeit, welche auch der ersten Materie zukomme, weil sie eine Neigung zu allen Formen habe und ihr daher keine Form wider ihre Neigung aufgedrungen werden könne [2]. Weil nun die Schwierigkeiten, welche die Behauptung einer übersinnlichen Erkenntniß hat, ihm nichts zu schaffen machen, ist seine Lehre über den Verstand sehr einfach. Die reflexive Thätigkeit, durch welche wir nicht allein erkennen, sondern auch erkennen, daß wir erkennen, war den Frühern ein Beweis gewesen, daß der Verstand über das sinnliche Leben sich erhebe; dafür läßt sie Wilhelm nicht gelten; er bemerkt vielmehr, daß auch den Thieren eine solche reflexive Thätigkeit zukomme [3]. Jede Überlegung des Verstandes im Zweifel, zur Bejahung oder Verneinung beschränkt sich ihm darauf, ob die von den Sinnen eingebrachten und in der Einbildungskraft bewahrten Vorstellungen passend sind mit einander in Subject und Prädicat verbunden zu werden [4]. Alle Erkenntniß des Übersinnlichen führt er

1) Ib. II dist. XXIV qu. 3 fol. 193 P. Hierbei wird auch die Abhängigkeit des Willens vom Verstande gegen den Duns Scotus behauptet. Fol. 194 B sq.

2) Ib. fol. 193 O.

3) Ib. I dist. I qu. 2 fol. 15 N.

4) Ib. I dist. XXVII qu. 2 fol. 88 C. Illud, de quo princi-

auf den Glauben zurück; dem Verstande aber schreibt er nur ein Erkennen durch die Sinne und dessen zu, was aus den Sinnen abgeleitet werden kann [1]).

Damit soll nun dem Verstande doch nicht jede Erkenntniß der Wahrheit abgesprochen werden. Es würde darauf ankommen die Bedeutung der Wahrheit zu ermitteln, welche dem natürlichen Verstande erreichbar ist. Wilhelm Durand unterscheidet die Wahrheit des Seins, welche er auch materielle und fundamentale Wahrheit nennt, und die formale Wahrheit der Gedanken. Jene kommt bei der vorliegenden Frage nur nebenbei in Betracht, weil sie wesentlich von der Wahrheit der Gedanken des Verstandes handelt [2]). Man kann allerdings auch jedem Gedanken eine Wahrheit des Seins beilegen, sofern er in der Seele als seinem Subjecte (subjective) ist; aber in diesem Sinne kann keine Frage über Wahrheit und Falschheit der Gedanken erhoben werden, sondern jeder Gedanke ist wahr. Wenn aber nach der Wahrheit und Falschheit eines Gedankens gefragt wird, so pflegt man die Wahrheit als die Übereinstimmung (conformitas, adaequatio) des Verstandes mit der Sache (res) zu erklären. Dagegen jedoch hat Wilhelm viel zu erin-

paliter dubitatur quandoque et cui quandoque assentitur et quandoque dissentitur, non est aliud quam convenientia vel disconvenientia rerum importatarum per subjectum et praedicatum, de quibus dubitatur, utrum insint sibi, an non insint.

1) lb. II dist. XXVIII qu. 1 fol. 201 A. Objectum proportionatum nostro intellectui est veritas in sensibus et ab eis deducta, sicut intellectus noster est quoddam intellectivum cum sensitivo.

2) Ib. I dist. XIX qu. 5 fol. 43 M; qu. 6 fol. 74 G.

nern. Eine Übereinstimmung zwischen dem Gedanken und der Sache könnte auch wohl stattfinden, ohne daß die Sache erkannt würde. Erst dadurch, daß der Gedanke des Verstandes auf die Sache bezogen und die Übereinstimmung zwischen beiden erkannt wird, ergiebt sich die Wahrheit des Gedankens. Hieraus aber wird gefolgert, daß die Wahrheit der Gedanken nur in einer Beziehung derselben auf die Sache bestehe und deswegen nur ein Gedankending (ens rationis) sei. Das Gedankending bezeichnet aber nur für den Gedanken etwas Wirkliches, nicht für die Sache. Daß daher z. B. der Stein erkannt wird, ist zwar für den Verstand, aber nicht für den Stein etwas Wirkliches. Es ist also das Gedankending nur eine Benennung der Sache, welche sie nicht an sich trifft, sondern nur ihre Beziehung auf einen Act der Vernunft [1]. Schon hierin könnte man eine Neigung spüren die Wahrheit der Gedanken von ihren Gegenständen loszulösen; unzweideutig tritt dieselbe aber erst hervor, indem Wilhelm Durand die Unmöglichkeit zu zeigen sucht, daß eine Übereinstimmung zwischen dem Gedanken und der Sache ihrem Wesen nach stattfinde. Er geht hierbei von dem Satze des Aristoteles aus, daß nicht der Stein, sondern nur die Form des Steins in der Seele sein könne, findet aber auch diesen Satz noch nicht streng genug, weil dabei

1) Ib. I dist. XIX qu. 5 fol. 73 H. Ens rationis non est aliud, quam denominatio objecti ab actu rationis, sed ea, quae attribuitur rei solum, ut cognita est. — — Intelligere in homine est vera res et denominatio, qua homo dicitur intelligens, est realis in homine; intelligi autem non est vera res in lapide, nec denominatio, qua lapis dicitur sic intellectus, est realis in lapide.

doch noch eine Conformität der Sache und des Verstandes ihrem Wesen nach vorausgesetzt wird. Wie sollte eine solche stattfinden können, da der Gedanke ein Accidens in dem Verstande ist, die Sache aber zuweilen eine Substanz oder, wenn nicht, doch das Accidens einer körperlichen Sache. So wird zwischen Gedanken und Gedachtem jede wesentliche Übereinstimmung geleugnet [1]. An die Möglichkeit, daß die gedachte Sache selbst ein Gedanke sei, an die Voraussetzung der Realisten, daß sie in einem Gedanken Gottes ihre Wahrheit habe, erinnert sich Wilhelm Durand hierbei nicht. Vielmehr scheint er sich allein an die gemeine Vorstellung des gesunden Menschenverstandes zu halten, daß die Dinge außer der Seele ihrem Wesen nach Körper sind. Unter dieser Voraussetzung ist sein Gedankengang bis hierher ganz plan. Aber er will nun doch eine objective Conformität zwischen

---

1) Ib. fol. 73 I sq. *Sicut* communiter dicitur, veritas est conformitas vel adaequatio intellectus ad *rem*. *Qualiter* autem hoc est intelligendum, advertendum est, quia non est intelligendum de adaequatione vel conformitate intellectus et rei secundum illud, quod sunt essentialiter, quia intellectus secundum illud, quod est essentialiter, non habet aliquam conformitatem vel adaequationem cum re extra, immo magnam difformitatem, cum res extra sit quandoque corpus, intellectus autem non, sed spiritus, aut si aliqua sit conformitas, non consistit in illa veritas, quia cum illa attendatur secundum naturam rerum, aequaliter potest esse inter intellectum et res, quas nunquam intelliget vel intellexit, sicut inter intellectum et res, quas intelligit. — — Omne, quod est subjective in intellectu, est accidens, res autem exterior est quandoque substantia materialis, vel si accidens est, accidens corporeum. Inter haec non potest esse similitudo vel conformitas in essendo, cum sint diversorum generum.

Gedanken und Gedachtem nicht völlig leugnen [1]), und über diesen Punkt sind seine Äußerungen kurz und fast unverständlich, so daß wir die Deutung, welche wir für sie finden, nicht für sicher ausgeben wollen. Er bestreitet die Lehre, daß wir durch Verähnlichung die Dinge erkennen, indem er dieser Ansicht die älteste und gröbste Deutung giebt, und behauptet dagegen, anscheinend in Übereinstimmung mit dem Duns Scotus, daß unser Erkennen nur in einer Proportion zum Erkannten bestehe [2]). Dies erläutert er aus der Weise, wie wir in der Sprache unsere Gedanken ausdrücken. Da wird zur Wahrheit unserer Rede verlangt, daß Subject und Prädicat denselben Gegenstand bezeichnen; ein solches Verhältniß wird auch für die Wahrheit unserer Gedanken gefordert; der Gedanke des Subjects und der Gedanke des Prädicats müssen dieselbe Sache bezeichnen, und dasselbe Verhältniß, das zwischen ihnen stattfindet, muß auch zwischen den Punkten der Sache stattfinden, welche durch die Gedanken des Subjects und Prädicats bezeichnet werden [3]).

---

1) Ich bemerke hier wieder, daß im Sprachgebrauche dieser Zeit objectiv heißt der Vorstellung nach, subjectiv der Sache nach. Vergl. ib. I dist. XIV qu. 1 fol. 55 I. Secundum rem et subjective, secundum rationem et objective.

2) Ib. 1 dist. III qu. 1 fol. 22 K. Cognitio non fit per realem assimilationem in natura, sicut quidam dixerunt, quod ignem igne cognoscimus, sed fit per proportionem inter potentiam cognitivam et rem cognitam, per talem quidem proportionem, ut res cognita cadat sub formali ratione objecti potentiae cognitivae.

3) Ib. 1 dist. XIX qu. 5 fol. 73 L. Veritas est conformitas intellectus ad rem intellectam, inquantum id, quod de re enuntiative apprehenditur, est conforme vel potius idem cum iden-

Man muß wohl beachten, daß nicht behauptet wird, der wahre Gedanke stelle die Sache so dar, wie sie ist, sondern er stelle nur dasselbe Verhältniß dar zwischen Gedanken und Gedanken, wie es zwischen Sache und Sache außer der Seele ist. Die Wahrheit des Gedankens wird in derselben Weise gedacht, wie die Wahrheit des Satzes oder der Rede, welche zu einem wahren Zeichen dienen kann [1]), wenn auch zwischen Gedanken und Rede die größeste Unähnlichkeit stattfindet.

Die Dunkelheit, welche in dieser Vorstellungsweise herscht, liegt in dem Mangel an einer genauern Auseinandersetzung, wie der Gedanke ohne Ähnlichkeit mit dem Gedachten doch wenigstens ein Zeichen des Gedachten sein und wie ein gleiches Verhältniß zwischen den verschiedenen Gliedern des gedachten und des seienden Verhältnisses stattfinden könne. Auch könnte die Frage aufgeworfen werden, wie ein Verhältniß unter den Gliedern des Gedankens bestehen könne, da der Gedanke eins ist, und ebenso von der andern Seite die Sache. Diese Frage berührt Wilhelm Durand wenigstens von der Seite des Gedankens. Wir haben schon bemerkt, daß die Schwierigkeiten, welche er in der Erkenntnißtheorie fand, mit seiner Verwerfung der allgemeinen Begriffe im Verstande Gottes zusammenhing. Er entscheidet sich über diesen Punkt ganz zu Gunsten des Nominalismus. Die allgemeinen Begriffe entstehen ihm nur daraus, daß uns

titate rei et sic est relatio ejusdem ad se ipsum secundum esse intellectum et esse reale.

1) Ib. fol. 78 M. Veritas autem propositionis non est nisi veritas signi.

in unserer Vergleichung der Dinge untereinander viele Dinge ähnlich erscheinen und wir sie nur in Beziehung auf diese Ähnlichkeit als eins ansehn, obgleich sie viele sind. Dabei stellt er den Satz auf, jedes Ding dürfe nur als eins gedacht werden und in seinem vollen Sein gedacht komme ihm nur ein Attribut zu [1]). Das Allgemeine ist daher nicht subjectiv in den Dingen, sondern nur ein Verstandesding, welches darauf beruht, daß wir die Dinge mit einander vergleichen und die einzelnen Dinge ohne den Unterschied denken, welcher ein jedes von einem jeden andern unterscheidet. Es besteht das Allgemeine nur objectiver Weise, d. h. in unserer Vorstellung, wenn wir etwas ohne seine individualisirenden Bestimmungen denken, und die Einheit des Allgemeinen hat daher nur eine verneinende Bedeutung, welche nichts ausdrückt, was in den Dingen selbst wäre [2]). Allgemeines Sein und individuelles Sein sollen daher auch eins und dasselbe bezeichnen, nur das erstere in einer unbestimmten, das andere in einer bestimmten Weise; jene unbestimmte Weise jedoch liegt nur in unserm Verstande, wärend in der Natur der Dinge ein jedes ein bestimmtes ist; denn die Natur bringt ein jedes unter seinen individuirenden Bestimmungen hervor, und

---

1) Ib. I dist. II qu. 3 fol. 20 F.

2) L. l.; ib. I dist. XIX qu. 5 fol. 73 H. Esse universale, esse genus vel speciem dicuntur esse entia rationis, quia talia dicuntur de re tantum, ut est objective cognita. Ib. I dist. XXVII qu. 2 fol. 86 B. Esse universale competit rei per hoc, quod intelligitur absque conditionibus individuantibus et non per aliquid, quod sit in ipsa re subjective.

man hat deswegen auch nicht nöthig außer der Natur und ihren Principien einen andern Grund der Individuation zu suchen[1]. Dies erklärt nun wohl, wie im Satze und im Gedanken ein Verhältniß gesetzt werden kann zwischen dem besondern Subject und dem allgemeinen Prädicat, indem beide dasselbe bezeichnen, das eine in bestimmter, das andere in unbestimmter, d. h. weniger erschöpfender Weise; zwischen beiden Weisen nemlich findet ein Mehr und Minder statt; da aber in der Natur alles in bestimmter und individueller Weise sein soll, müssen wir eine Belehrung darüber vermissen, wie ein gleiches Verhältniß in der Natur der Sachen, wie in den Gedanken sich finden lasse.

Diese Lehre über die allgemeinen Begriffe schließt unstreitig einen sehr entschiedenen Zweifel gegen alle natürliche Erkenntniß der Wissenschaft in sich. Was Wilhelm Durand eine unbestimmte Erkenntniß nennt, heißt ihm an andern Orten auch eine verworrene Erkenntniß, und es fällt ihm unter diese Benennungen eine jede Art der Erkenntniß durch das Wesen, durch die specifischen Eigenschaften der Dinge (cognitio quidditativa, specifica),

---

1) Ib. II dist. III qu. 2 fol. 154 D. Natura universalis et individua seu singularis sunt idem secundum rem, differunt autem secundum rationem, quia quod dicit species indeterminate, individuum dicit determinate, quae determinatio et indeterminatio sunt secundum esse et intelligi. Universale enim est unum solum secundum conceptum, singulare vero est unum secundum esse reale. Nam sicut actio intellectus facit universale, sic actio agentis naturalis terminatur ad singulare. Ib. F. Non oportet praeter naturam et principia naturae quaerere alia principia individui.

durch allgemeine Begriffe, also alles was wir durch Wissenschaft erkennen können. Er setzt dieser Erkenntniß die anschauliche Erkenntniß entgegen, welche wir in der sinnlichen Gegenwart des Dinges haben, und scheint jene im Gegensatz gegen diese nur als eine Erkenntniß vermittelst der Einbildungskraft zu betrachten [1]). Wenn er diesen Weg weiter verfolgt hätte, so würde er dahin gelangt sein die Thätigkeiten des Verstandes ganz auf die Wiedererinnerung an die Vorstellungen unserer Einbildungskraft zurückzuführen. Sinnliche und übersinnliche Formen scheint er nicht unterschieden zu haben. Wie dem aber auch sei, der Vorzug, welchen er der sinnlichen Anschauung vor der Erkenntniß in allgemeinen Begriffen zugesteht, zeigt deutlich seine Neigung alles unser Denken auf das Sinnliche zurückzuführen und dem Verstande nur eine untergeordnete Rolle im Erkennen anzuweisen.

Es leuchtet ein, welche entscheidende Veränderung diese Wendung der Erkenntnißlehre auf die Theologie haben mußte, sobald sie ihre Folgerungen entfaltete. Bisher hatte man die wissenschaftliche Bildung als eine Vorbereitung auf das fromme Leben angesehn und die weltliche Wissenschaft gewissermaßen von der Verachtung ausgenommen, in welcher die übrigen weltlichen Bestrebungen standen. Wärend diese fast als Verlockungen und Zerstreuun-

---

1) Ib. IV dist. XLIX qu. 2 fol. 469 B. Alio modo dicitur confusa cognitio illa, quae est quidditativa et specifica per comparationem ad cognitionem intuitivam. Sicut ille, qui habet cognitionem quidditativam de rosa, quam non videt, dicitur habere confusam cognitionem per comparationem ad illam, quam habet de rosa, quam praesentialiter videt.

gen galten, meinte man, das philosophische Streben sammle den Geist und könne auch einige Erkenntniß göttlicher Dinge gewähren. Jetzt wurde auch die Philosophie in die allgemeine Herabsetzung des weltlichen Lebens verflochten. Was konnte eine Wissenschaft zu bedeuten haben, welche nur in allgemeinen, d. h. in verworrenen Begriffen sich bewegte, welche noch gegen die sinnliche Anschauung der Dinge zurückstand? Hierdurch war die Scheidung des Weltlichen und des Geistlichen erst recht vollzogen.

Hierdurch mußte aber auch die positive Natur der Theologie um so stärker heraustreten, je mehr der Werth der weltlichen Wissenschaft sank. Dazu trug nicht wenig bei, daß jede Beschränkung der übernatürlichen Offenbarung durch die natürlichen Gesetze der Welt vom Nominalismus beseitigt wurde. Welche natürlichen Gesetze hätte man wohl anzuerkennen gehabt, da man die Gesetze, welche in den Art- und Gattungsbegriffen ausgedrückt sind, nur für Gedankendinge erklärt hatte? Hierdurch mußte vornehmlich der unbestimmte Begriff der Allmacht Gottes wachsen, welche in seinen übernatürlichen Wirkungen, in den Wundern, in der Offenbarung, in den Sacramenten sich beweist, so wie schon Thomas von Aquino behauptet hatte, daß die Kraft Gottes, in welcher er uns seine Anschauung gewährt, durch keine Verschiedenheit der Natur gehindert werden könne. In diesem Punkte zeigte jedoch Wilhelm Durand noch einige Mäßigung. Er thut vom Begriffe der Allmacht Gottes dar, daß es ihr keinesweges widerspricht das Unmögliche nicht zu können, weil jedes Vermögen, jede Macht nur

auf das Mögliche sich erstreckt[1]; er behauptet, daß es nicht möglich sei alles in alles zu verwandeln, denn im Verwandelten bleibe noch immer das, was es zuvor war, wenn auch nicht der Wirklichkeit, doch der Möglichkeit nach, und daher könnten nur die Dinge in einander verwandelt werden, welche eine gemeinschaftliche Materie hätten[2]. Er unterscheidet auch die absolute und die geordnete Macht Gottes und wendet diese Unterscheidung auf einen der wichtigsten Punkte in diesen Untersuchungen, auf die Menschwerdung Gottes an, indem er sich dahin entscheidet, daß Gott zwar seiner absoluten Macht nach auch eine unvernünftige Natur hätte annehmen können, daß sich dies aber seiner geordneten Macht nach nicht geschickt hätte, weil hierbei alles auf den Zweck ankäme und der Zweck, weswegen Gott die Natur eines Geschöpfes annahm, nur der war die angenommene Natur zu heilen, welches nur bei der menschlichen Natur nöthig und möglich war, weil sie durch ihren Fall krank werden konnte und der Heilung bedurfte[3]. Aber müssen wir nicht sagen, daß Wilhelm Durand in diesen und ähnlichen Lehren seinem Nominalismus nicht getreu geblieben ist? Denn der Gegensatz zwischen Möglichem und Unmöglichem, mitsammt dem Begriffe der Materie, welche daran hängt, dürfte doch nur auf der Wahrheit des Allgemeinen beruhn, wie viel mehr der Begriff der gemeinschaftlichen Materie und die Unterschiede zwischen vernünftiger und unvernünftiger Natur, so daß man eben

---

1) Ib. I dist. XX qu. 1 fol. 74 R.
2) Ib. IV dist. XI qu. 2 fol. 361 I.
3) Ib. III dist. II qu. 1 fol. 243 C sqq.

an dieser Mäßigung Wilhelm's am besten gewahr wird, daß er die Folgerungen seines Nominalismus noch keinesweges durch seine Theologie hat durchgreifen lassen.

Nur dazu hat er ihn gebraucht die weltliche oder natürliche Wissenschaft schärfer von der Wissenschaft der Offenbarung oder von dem Glauben abzusondern und die erstere zu der übrigen Masse des weltlichen Lebens zu werfen, welche keinen wahren und bleibenden Werth habe. Man ist damit dem Bewußtsein um das einseitige Princip, welches diese Zeiten bewegte, doch um einen Schritt näher gerückt; aber Wilhelm Durand kann sich doch noch nicht enthalten dieselben Grundsätze, welche er für die weltliche Wissenschaft verwarf, für die Theologie zu benutzen.

Zweites Kapitel.

Wilhelm von Occam.

Viel entschiedener griffen in die Umgestaltung der Wissenschaft die Nominalisten ein, welche aus der Scotistischen Schule hervorgingen. Auf sie scheint ein Theil jener Kühnheit übergegangen zu sein, welche wir in der Lehre ihres Meisters kennen gelernt haben. Aber sehr deutlich zeigt sich auch an ihnen, wie das wissenschaftliche Leben jener Zeit mit den kirchlich politischen Bewegungen gleichen Schritt hielt. Der Übermuth der päbstlichen Hierarchie gegen die weltliche Macht und gegen die strengen Franciscaner, welche in der Nachahmung der Armuth Christi ihr höchstes Verdienst sahen, die Unbesonnenheit eines Pabstes, welcher auch die Lehren der

Schule beherschen wollte, trieben zu gleicher Zeit weltliche und geistliche Mächte zu einem Widerstande zusammen, in welchem man noch die päbstliche Tyrannei durch geistliche Macht, durch ein allgemeines Concil, zu zügeln hoffte. Unter diesen Umständen hat sich eine Lehre geltend gemacht, welche wie die weltliche und geistliche Gewalt, so die weltliche und geistliche Wissenschaft recht gründlich zu scheiden suchte.

Der ehrwürdige Beginner dieser Lehre, wie ihn seine Schule genannt hat, war ein Engländer, Wilhelm, der von seinem Geburtsorte Occam in der Grafschaft Surrey seinen Beinamen führt. Er war einer jener strengen Franciscaner, die schon Bonifacius VIII. zu unterdrücken suchte. Zu Oxford hatte er zu den Schülern des Duns Scotus gehört und schon zu Anfange des 14. Jahrhunderts lehrte er zu Paris, zu welcher Zeit er eine seiner Streitschriften gegen die päbstliche Macht verfaßte. Als Provincial seines Ordens für England wohnte er 1322 dem Capitel der Franciscaner zu Perugia bei, welches den Maßregeln Johann's XXII. gegen die strengen Gelübde der Franciscaner sich entgegensetzte. Die Lehren und Verordnungen dieses Pabstes bestritt er von der Zeit an beharrlich und in gesteigertem Maße. Mit dem General seines Ordens Michael von Cesena, welcher vom Pabste abgesetzt worden war, flüchtete er sich im J. 1328 zum Kaiser Ludwig dem Baiern, erkannte dessen Gegenpabst an und vertheidigte ihn und alle seine Maßregeln, durch welche er sich gegen die Päbste zu Avignon zu behaupten suchte, in einer Reihe von Parteischriften. Er soll diesem Kaiser gesagt haben: Vertheidige Du mich mit

dem Schwerdte, ich werde Dich mit der Feder vertheidigen. Seinen Angriffen gegen den Pabst liegen die Gedanken zum Grunde, daß weltliche und geistliche Macht gänzlich getrennt sein sollten, wie zwei Reiche, wie Frankreich und das Römische Reich [1]), daß aber das geistliche Reich seine genügende Vertretung nur in einer allgemeinen Kirchenversammlung finden könnte, denn der rechtmäßig erwählte Pabst könne Ketzereien hegen, wie durch zahlreiche Beispiele vom Apostel Petrus an bewiesen werden soll [2]). Es scheint aber, daß Occam selbst durch die Verwirrung der Zeit über seine Grundsätze hinausgetrieben wurde, wenn er nicht allein dem Kaiser eine richterliche Gewalt über den Pabst zugestand, sondern sogar die Entscheidung der Ehesachen ihm vorbehielt, wenigstens in außergewöhnlichen Fällen, wo der Pabst ein offenbarer Feind des Kaisers und des Gemeinwesens sei und in ketzerischer Hartnäckigkeit eine Macht sich anmaße, welche der christlichen Freiheit widerspreche [3]). So stand er bis

---

1) Disp. sup. potest. prael. eccl. atque princ. terr. comm. b. Goldast. monarch. I p. 13. Von der andern Seite wurde um diese Zeit die Lehre geltend gemacht, daß nur ein Reich sein sollte, das Römische Reich, in zeitliche und weltliche Gewalt getheilt, aber jene über dieser gebietend.

2) Dial. V, 2 ib. II p. 268 sqq.

3) De jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus ib. I p. 21 sqq. Ich führe besonders an p. 24. Si enim talem haberet (sc. Rom. episcopus) plenitudinem potestatis, qualem sedem apostolicam occupantes sibi damnabiliter usurparunt et quam plures adulatorie et erronee sibi tribuere moliuntur, omnes mortales essent servi summi pontificis secundum distributissimam acceptionem vocabuli servi, quod libertati evangelicae legis, quae in scripturis divinis legitur sive scribitur, apertius adversatur.

zu seinem Tode im J. 1347 in Streit mit den anmaßlichen Vertretern der geistlichen Gewalt, wärend keiner schärfer als er die theologischen Grundsätze behauptete, auf welchen das geistliche Ansehn beruht.

Wenn seine Schriften über kirchenrechtliche Fragen in die Bewegungen seiner Zeit lebhaft eingriffen, so ist dies nicht weniger mit seinen Schriften über Philosophie und Theologie der Fall. Der spätern Zeit, so lange sie der Philosophie des Mittelalters nicht völlig sich entfremdet hatte, galten sie als die vornehmsten Lehrbücher für die Logik des Nominalismus. Dies ist auch noch gegenwärtig der Gesichtspunkt, aus welchem wir sie zu betrachten haben. Ihr Werth für die Theologie ist um vieles geringer, wie denn auch seine theologischen Schriften weniger Verbreitung und meistens nur durch die logischen Fragen, welche sie in ihre Untersuchungen verflechten, Einfluß gewonnen haben. Daher treten von jetzt an die logischen Fragen wieder in den Vordergrund, wärend der Inhalt der Kirchenlehre fast nur in fruchtlosen Streitsätzen erörtert ward. Eine merkwürdige Rückkehr der mittelalterlichen Philosophie zu denselben Punkten, von welchen sie ausgegangen war. Dies giebt schon die erste Anlage zu erkennen, von welcher Occam in seinen theologischen Lehren ausgeht. Von den Beweisen, welche die frühern Systeme der Theologie geführt hatten, daß es einer Offenbarung für unser Heil bedürfe, ist wenig die Rede; es hängt mit der skeptischen Richtung der nominalistischen Logik zusammen, daß man voraussetzt, ohne Offenbarung lasse sich wenig erkennen; hierzu hatte auch das Bestreben das Gebiet der offenbarten Wahrheit im-

mer weiter auszudehnen geführt; dagegen wird nun vor allen Dingen untersucht, in welcher Weise die Theologie als eine demonstrative Wissenschaft sich ausbilden lasse [1]).

Occam's Lehre über die menschliche Erkenntniß muß daher hauptsächlich unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Der Aristotelischen Logik folgend geht er in ihr von einer Vergleichung des Denkens mit der Sprache aus, und diese Verfahrungsweise ist bei ihm so vorherschend, daß er in der Regel auch noch die Schrift der Vergleichung zugesellt. Denken, Sprache und Schrift bilden ihm eine Kette entsprechender Thätigkeiten, welche das Gemeinschaftliche haben, daß sie Zeichen von einander sind. Das Wort der Sprache ist ein Zeichen des Gedankens, die Schrift ein Zeichen des Wortes. Er faßt dies Gemeinschaftliche, dem Boethius folgend, auch unter dem Namen der Rede auf, indem er die geschriebene, die gesprochene und die nur im Verstande vollzogene Rede unterscheidet [2]). In der Sprache löst sich nun die Rede in Sätze, die Sätze lösen sich wieder in Worte auf, und in ähnlicher Weise haben wir auch die Beweise der Wissen-

1) Von den Schriften Occam's sind mir zur Hand sein Commentar zu den Sentenzen und sein centilogium theologicum, beide Lugd. 1495 fol., außerdem seine summa totius logicae. Oxon. 1675. 8. Diese habe ich bei meinem Artikel über Wilhelm Occam in der Hall. Encyklop. 1830 nicht benutzen können. Obgleich sie mehrmals aufgelegt worden ist, scheint sie doch selten zu sein; wenigstens von den Geschichtschreibern der Philosophie ist sie nicht benutzt worden. Sie ist später geschrieben als sein Commentar zu den Sentenzen, zum Porphyrius und zu den Prädicamenten. Log. II, 2.

2) Log. I, 1. Triplex est oratio, sc. scripta, prolata et concepta tantum habens esse in intellectu.

schaft in Urtheile, die Urtheile in Begriffe aufzulösen. Die Logik muß daher zunächst untersuchen, was die Worte im Satze und die Begriffe im Urtheile zu bedeuten haben. Dies ist der gewöhnliche Weg der Aristotelischen Logik, welchen Occam auch meistens in der gewöhnlichen Weise verfolgt. Nur seine Abweichungen, sofern sie von Bedeutung sind, werden wir zu bemerken haben; sie beziehen sich alle auf seine nominalistische Lehre.

In den Beweisen schließen wir vom Allgemeinen auf das Besondere. Der Unterschied zwischen Allgemeinem und Besonderm ist daher vor allen Dingen zu untersuchen. An der Spitze steht aber von vorn herein der Satz, daß ein jedes Ding außer der Seele als solches ein besonderes Ding sei [1]). Dies würde selbst das Allgemeine treffen, wenn es außer der Seele sein sollte; es würde eins der Zahl nach, eine Einheit für sich und also ein Einzelnes oder Besonderes sein müssen [2]). So nahmen also die Realisten an, daß es außer der Seele ein Einzelnes gebe, welches zugleich Allgemeines oder in vielen einzelnen Dingen sei, und gegen diese Behauptung tritt nun Occam mit dem Satze auf, daß kein Ding außer Gott, also kein Geschöpf ohne selbst vervielfältigt zu werden zu gleicher Zeit in verschiedenen Dingen sein könne [3]).

1) Ib. I, 15; in sent. I dist. II qu. 7 F. Omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis.

2) Log. I, 14; 15; II, 2 p. 136; in sent. I dist. II qu. 4 D.

3) In sent. I dist. II qu. 4 D. Nulla una res numero non variata nec multiplicata est in pluribus suppositis vel singularibus nec etiam quibuscunque individuis creaturis simul et semel. Sed talis res si poneretur, esset una numero, ergo non esset in pluribus singularibus nec de essentia illorum. — — Hoc

Die Stellung des Satzes trägt auf eine Unterscheidung zwischen den Gegenständen der natürlichen und der übernatürlichen Erkenntniß an. Was für die Dinge der Welt unmöglich ist, das ist für Gott möglich. Auch die Beweise Occam's für seine Behauptung weisen zum Theil auf diesen Punkt hin. Wenn das Allgemeine etwas außer der Seele wäre, würde es von Gott ohne Individuen geschaffen werden können; es würden alsdann die Individuen nicht aus dem Nichts, sondern aus dem Allgemeinen geschaffen werden [1]). Man kann an diesen Sätzen bemerken, daß der Streit gegen die Wahrheit des Allgemeinen darauf hinarbeitet die Allmacht Gottes von den allgemeinen Gesetzen ihrer Wirksamkeit zu entbinden. Doch werden diese und einige andere theologische Gründe nur nebenbei vorgebracht und zeigen nur, welche Schwierigkeiten es für das Mittelalter hatte die allgemeinen Grundsätze der Wissenschaft von den theologischen Folgerungen abzulösen. Eben daraus muß man es erklären, daß Occam mit einem weitläuftigen Aufbau von Beweisen sich rüstet um zu zeigen, daß was für den Begriff Gottes gilt, doch auf die Beurtheilung der weltlichen Dinge nicht angewendet werden dürfe. Denn in der That laufen diese Beweise auf sehr einfache Voraussetzungen hinaus, indem sie nur darthun, daß man auf Widersprüche geführt werden würde, wenn man das Allgemeine in demselben Sinn als eins setzen wollte, wie die Indivi-

---

est proprium soli divinae essentiae, quod sine omni divisione et multiplicatione est in pluribus suppositis distinctis realiter. Log. I, 15.

1) Ll. ll.

duen, und daß daher die, welche das Allgemeine als eins in realer Bedeutung setzten, die Allgemeinheit desselben aufheben würden, weil sie behaupteten, daß es nicht viele Dinge bezeichnete. Derselbe Grund nur in einer andern Form kehrt zurück, wenn der Lehre von der Realität der allgemeinen Begriffe vorgeworfen wird, daß sie die Individuen zu Dingen machte, welche aus Allgemeinheiten zusammengesetzt wären, so daß sie vielmehr etwas Allgemeines, als etwas Besonderes sein würden [1]. Damit hängt es auch zusammen, daß er den Realisten den Grundsatz vorhält, man solle nicht durch viele Dinge erklären, was durch wenige erklärt werden könne; denn die allgemeinen Dinge erscheinen ihm als eine Vervielfachung des Seins, weil sie den besondern Dingen zugesetzt werden [2]. Überhaupt aber nimmt Occam in seinen Gründen keine Rücksicht darauf, daß die Begriffe der Einheit und des Dinges nach verschiedenen Maßen verschieden gemessen werden können. Er behauptet halsstarrig den Standpunkt des individuellen Seins, auf welchem er steht; einen andern Standpunkt will er nicht anerkennen.

Und dennoch geht die Wissenschaft nicht von dem individuellen Standpunkt der Person aus. Sie lehrt von einem allgemein gültigen Standpunkte Allgemeines. Da-

---

1) Die Beweise finden sich an den angeführten Stellen; sie sind zu weitläuftig, als daß sie hier auszugsweise mitgetheilt werden könnten. Nur den letzten Beweis führe ich aus Log. I, 15 an: Tale universale non posset poni aliquid reale extra essentiam individui et per consequens componitur individuum ex universalibus et ita individuum erit magis universale quam singulare.

2) In sent. I dist. II qu. 4 S. Sufficiunt singularia et ita tales res universales omnino frustra ponuntur.

her kann auch Occam den Hauptgrund der Realisten nicht übersehn. Er spricht denselben in dem Schlusse aus, daß eine reale Wissenschaft wahrer Dinge, welche außer der Seele sind, sein müsse, daß aber keine Wissenschaft zunächst von besondern Dingen sei und daß es also andere als besondere Dinge außer der Seele geben müsse. Den Untersatz dieses Schlusses führt er noch besonders dadurch aus, daß er an die Sätze erinnert, welche im Prädicate das Wesen eines Dinges ausdrücken oder an die Begriffserklärungen [1]. Um diesen Grund zu entkräften sieht er sich genöthigt eine neue Theorie über die allgemeinen Sätze aufzustellen.

Sie schließt sich an Gedanken an, welche schon durch die frühern Untersuchungen angeregt worden waren. Schon Duns Scotus hatte die Richtung des Erkennens auf das Besondere sehr entschieden hervorgehoben. Die praktische Bedeutung, welche man der Theologie beilegte, indem sie das Heil der Einzelnen betreiben sollte, hatte hierzu den Weg gezeigt, auf welchem wir auch den Wilhelm Durand gefunden haben. Dieser Richtung schließt Occam sich an, indem er erklärt, daß die reale Wissenschaft nicht vom Allgemeinen sei, sondern nur vom Besondern [2]. Sie

---

1) Ib. I dist. II qu. 4 C. Scientia realis est de veris rebus extra animam, quia per hoc distinguitur scientia realis a scientia rationali. Sed nulla scientia est primo de rebus singularibus. Ergo sunt aliquae res extra animam praeter res singulares. Ib. D. Talis res (sc. universalis) non esset ponenda nisi ad salvandum talem praedicationem essentialem unius de altero vel ad salvandam scientiam de rebus et definitiones rerum, quas omnes innuunt arguentes pro opinione Platonis.

2) Ib. O. Scientia realis est de rebus, sed non de rebus

hat keine andere Absicht als die Dinge uns kennen zu lehren, welche sind, d. h. die einzelnen Dinge, die Individuen, welche allein Substanzen im eigentlichen Sinne des Wortes nach dem Aristoteles genannt werden müssen. Wenn daher allgemeine Begriffe von der Wissenschaft gebraucht werden, so sollen sie nur dazu dienen die Natur der einzelnen Dinge zu erklären, auszudrücken oder zu bezeichnen [1]). Von diesem Punkte aus wird aber Occam alsbald weiter getrieben. Wie kann ein Ding durch etwas, was kein Ding ist, ein Reales durch ein Nicht-Reales erklärt oder ausgedrückt werden? Das, was etwas ausdrücken soll, scheint eine Ähnlichkeit mit dem, was dadurch ausgedrückt werden soll, haben zu müssen. Man verlangt daher auch, der Gedanke soll der Sache ähnlich sein [2]). Wie kann aber ein Nicht-Reales, nur in der Seele Bestehendes eine Ähnlichkeit mit dem Realen, außer der Seele Vorhandenen haben? Um diese Frage zu beantworten wird der Satz des Aristoteles angespannt, daß nicht der Stein, sondern nur seine Form in der Seele sei. Auch hierin waren dem Occam seine Vorgänger, Duns Scotus und Wilhelm Durand, vorausgegangen. Wenn aber Duns Scotus seinen Realismus damit hatte vereinigen können, indem er in der Propor-

---

universalibus. — — Sed scientia isto modo est de rebus singularibus.

1) Log. I, 17. Universale exprimit vel explicat essentiam substantiae. — — Talia universalia declarant, exprimunt, explicant, important et significant substantias rerum.

2) Conceptus, intentio animae, similitudo rei werden gleichbedeutend gebraucht. Log. I, 12.

tion oder formalen Übereinstimmung des Gedankens mit der Sache das Wesen der Sache dargestellt sah, so griff Occam eben diesen Satz des Duns Scotus an, daß der allgemeine Begriff in den Dingen außer der Seele wahrhaft vorhanden sei, verschieden von den Dingen, wenn auch nicht in realer, doch in formaler Weise [1]). Auch in diesem Streite ist es wieder ein Hauptpunkt, daß die weltlichen Dinge nicht nach denselben Grundsätzen beurtheilt werden dürften, wie Gott. Nur bei diesem sei es erlaubt anzunehmen, daß er obgleich ein Ding, doch zugleich vieles sei [2]). Noch viel schärfer als Wilhelm Durand hebt Occam die Verschiedenheit des Denkens und des von ihm bezeichneten Seins hervor. Substanz und Accidens, meint er, haben nichts gemein mit einander; außer der Seele aber ist nichts außer einzelnen Dingen oder Substanzen; der Gedanke dagegen ist nur ein Accidens in der Seele; er kann daher auch keiner Sache gleichen, welche außer der Seele ist [3]). Noch einen andern Punkt zieht er zum Beweise für denselben Satz her-

---

1) Ib. I, 16; in sent. I dist. II qu. 6. Die Scotisten heißen daher Formalisten. Die Nominalisten wurden dagegen Terministen genannt, als hätten sie es nur mit den terminis der Sätze zu thun.

2) Log. I, 16 p. 33; II, 2 p. 157. In creaturis impossibile est dare aliquam rem unam numero, quae sit realiter plures res et quaelibet illarum, sicut est in divinis. In sent. I dist. II qu. 6 D. Impossibile est in creaturis aliqua differre formaliter, nisi distinguantur realiter.

3) In sentent. prol. qu. 8 (in marg.) D. Universaliter conceptus nunquam est idem realiter cum illo, cujus est, — — quia passio non potest esse res extra animam, cum nihil sit extra animam nisi tantum res singularis.

bei. Was außer der Seele ist, sind die einfachen Dinge oder Individuen; ein jeder Gedanke aber ist zusammengesetzt aus Subject und Prädicat; daher kann kein Gedanke den Dingen außer der Seele gleichen [1]). Indem nun in solcher Weise die Verschiedenheiten zwischen Denken und Sein der Dinge hervorgehoben werden, bleibt nichts anderes übrig, als der Meinung beizustimmen, daß zwischen beiden nur eine Ähnlichkeit stattfinde, wie zwischen der Sache und ihren Zeichen, eine Vorstellungsweise, welche wir auch bei Wilhelm Durand schon gefunden haben. Diese Meinung wird alsdann auch für die allgemeinen Begriffe geltend gemacht, und wir verstehen es nun, was Occam sagen will, wenn er behauptet, das Allgemeine bezeichne die Substanz der Dinge. So wie alle Gedanken, so sind ihm auch die allgemeinen Begriffe nichts anderes als Zeichen, welche mit den von ihnen bezeichneten Dingen keine Ähnlichkeit zu haben brauchen.

Dies ist der Hauptpunkt, welchen seine nominalistische Lehre ausführlich in das Licht zu setzen sucht. Die Dinge, welche außer der Seele sind, finden ihre Zeichen in den Gedanken der Seele; er nennt diese die ersten und natürlichen Zeichen zum Unterschiede von den Worten, welche zweite Zeichen sind, Zeichen der Zeichen, weil sie Gedanken bezeichnen, und welche nur durch willkürliche Einsetzung nach Belieben ihre Bedeutung als Zeichen erhalten haben [2]). Die Vorstellung eines solchen natürlichen

---

1) Ib. I dist. II qu. 4 O. Nihil scitur nisi complexum; complexum autem non est extra animam, nisi forte in voce vel in consimili signo.

2) Log. I, 1. Conceptus sive passio animae naturaliter signi-

Zeichens soll durch Beispiele erläutert werden. So ist der Rauch das natürliche Zeichen des Feuers, das Seufzen des Schmerzes, das Lachen der innern Freude [1]). Nun unterscheidet aber Occam nach der Weise der Aristoteliker erste und zweite Gedanken; jene bezeichnen das, was kein Zeichen ist, die individuellen Dinge, die Substanzen außer der Seele, diese dagegen bezeichnen die Zeichen der Dinge oder die ersten Gedanken und haben eine allgemeine Bedeutung, drücken eine Art oder Gattung aus, weil wir natürliche und gemeinschaftliche Zeichen für verschiedene Dinge unter unsern Gedanken finden [2]). Mit den Worten haben diese allgemeinen Gedanken es gemein, daß sie zweite Zeichen sind, sie unterscheiden sich aber von ihnen dadurch, daß sie nicht willkürliche, sondern natürliche Zeichen sein sollen. Bei den Worten findet dasselbe statt, was bei den Gedanken; es giebt auch hier erste und zweite Zeichen; jene bezeichnen Gedanken, diese Worte, so wie die ersten Gedanken Sachen, die zweiten

---

ficat, quicquid significat, terminus autem prolatus vel scriptus nihil significat nisi secundum voluntariam institutionem. Ib. I, 12. Ad modum, quo scriptura est signum secundarium vocis (quia sicut inter signa ad placitum instituta voces obtinent principatum) ita voces secundaria signa sunt illorum, quorum intentiones sunt primaria signa.

1) Ib. I, 14 u. sonst.

2) Ib. I, 12. Tale autem (sc. signum) duplex est, 1. unum, quod est signum alicujus rei, quae non est tale signum, — — et illud vocatur intentio prima. — — Stricte autem vocatur intentio prima nomen mentale natum pro suo significato supponere. 2. Intentio autem secunda est illa, quae est signum talium intentionum primarum, cujusmodi sunt tales intentiones, genus, species et hujusmodi.

aber nur Gedanken bezeichnen [1]. So kommt der zweite Gedanke dem ersten Namen sehr nahe, wird aber doch von ihm wesentlich dadurch unterschieden, daß er nicht willkürliches, sondern natürliches Zeichen des ersten Gedankens ist. Deswegen erklärt sich Occam gegen die gewöhnliche grobe Ausdrucksweise des Nominalismus, als wären die allgemeinen Begriffe nur Worte, und in seinem Streite gegen sie ist er sogar geneigt den allgemeinen Begriffen eine Ähnlichkeit mit den besondern Dingen außer der Seele zuzuschreiben, welche er in ähnlicher Weise wie die Realisten mit der Ähnlichkeit vergleicht, welche ein Kunstwerk mit dem Vorbilde im Verstande des Künstlers habe [2]. Denn er verwirft die Lehre von den schöpferischen Ideen Gottes, welche Vorbilder der geschaffenen Dinge sind, eben so wenig, wie Wilhelm Durand, sondern streitet nur mit diesem dagegen, daß Gott auch Ideen allgemeiner Dinge habe [3]. Doch eben auf diesen Punkt kommt es an. Wie sollen wir den künstlerischen Geist Gottes in seinen Werken erkennen, wenn wir seine Werke nur durch die allgemeinen Begriffe erkennen, diese aber in Gott nicht vorgebildet sind? Occam schließt sich auch darin an Wilhelm Durand an, daß er die allgemei-

---

1) L. l. Et ideo sicut nomina secundae impositionis significant ad placitum nomina primae impositionis, ita secunda intentio naturaliter significat primam, et sicut nomen primae impositionis significat alia quam nomina, ita prima intentio significat alias res quam intentiones.

2) In sent. I dist. II qu. 8 E.

3) Ib. I dist. XXXV qu. 5 F sq. Ideae sunt primo singularium et non sunt specierum, quia ipsa singularia sola sunt extra producibilia et nulla alia.

nen Begriffe nur für verworrene Vorstellungen der einzelnen Dinge erklärt, wärend er in den besondern Begriffen die deutliche Erkenntniß derselben Dinge zu erblicken glaubt [1]). Es hängt dies damit gut zusammen, daß keine allgemeine Begriffe in Gott sein sollen; denn sonst würde er verworrene Gedanken haben; aber weniger gut paßt es zu der Annahme, daß die allgemeinen Begriffe zur Erklärung der besondern Dinge dienen sollen. Besser stimmt damit überein, daß er die Erklärung, welche er von den allgemeinen Begriffen erwartet, ganz unabhängig vom Sein der Dinge macht und allein auf den Vorstellungskreis des Denkenden bezieht, indem er den allgemeinen Begriff nur als etwas betrachtet, was ein bekannteres Zeichen für uns ist, als der besondere Begriff. Da findet er nun auch das Wort geeignet uns die Sache zu bezeichnen und erklärt die allgemeinen Begriffe für eben solche Zeichen, wie die Worte [2]). Man wird hiernach nicht zweifeln können, daß seine Erklärungen gegen die alte Formel der Nominalisten nur eine allzu grobe Auslegung derselben abweisen soll. Seine eigene Ausdrucksweise, in welcher er von den Realisten sich absondert, ist in der That nicht weniger stark als die Formel der alten Nominalisten, indem er die allgemeinen Begriffe gewöhnlich Einbildungen (ficta, fictiones) nennt.

---

1) Ib. I dist. II qu. 7 F; qu. 8 B.

2) Log. I, 15 p. 32. Intentio, qua intelligo homines, est signum naturale significans hominem, ita naturale, sicut gemitus est signum infirmitatis vel doloris, et est tale signum, quod potest stare pro hominibus in propositionibus mentalibus, sicut vox potest stare pro rebus in propositionibus vocalibus.

Doch würde man nur eine falsche Vorstellung von seiner Lehre sich machen, wenn man auf diesen Ausdruck Gewicht legen wollte. Er bemerkt ausdrücklich, daß die allgemeinen Begriffe nicht willkürliche Einbildungen sind, wie die Chimäre; er stellt sie vielmehr mit den Abstractionen unseres Verstandes zusammen [1]). Um jedoch diesen Ausdruck in seinem Sinne zu verstehn muß man bemerken, daß Occam mit dem Duns Scotus die Thätigkeiten des Verstandes nur für eine Sache der Natur hält. Deswegen sollen auch die Begriffe natürliche Zeichen sein. Aber er geht in dieser Richtung noch weiter, indem er auch ausdrücklich eine jede Einwirkung des Willens auf unser Denken ausschließt und eine jede selbstthätige Wirksamkeit des Verstandes verwirft, dagegen besondere und allgemeine Begriffe nur als Eindrücke der äußern Gegenstände in unserer Seele betrachtet. Zuweilen macht ein Gegenstand einen deutlichen, zuweilen einen verworrenen Eindruck auf uns, in jenem Fall haben wir einen besondern, in diesem einen allgemeinen Begriff von ihm [2]). Es wird aber eine solche verworrene Vorstellung auch daraus erklärt, daß die sinnlichen Eindrücke in der Einbildungskraft sich fortpflanzen und mehrere Eindrücke eine

---

1) In sent. I dist. II qu. 8 E. Universale — — est per abstractionem, quae non est nisi fictio quaedam.

2) Ib. I dist. II qu. 7 F. Res — singularis est apta nata movere intellectum ad concipiendum ipsam confuse et ad concipiendum ipsam distincte. Et voco conceptum confusum, quo intellectus non distinguit unam rem ab alia. Et sic Socrates movet intellectum ad concipiendum hominem et per illum intellectum non distinguit nec distincte cognoscit Socratem a Platone. Ib. qu. 8 B.

gemeinschaftliche Einbildung hervorbringen, welche alsdann als Zeichen für verschiedene Dinge oder als allgemeiner Begriff gebraucht werden kann [1]). Hierauf aber beruht der Hauptpunkt, auf welchen er hinarbeitet, die Erklärung solcher Sätze, welche einen allgemeinen Begriff von einer besondern Sache aussagen. Sie werden dadurch möglich, daß der allgemeine Begriff natürliches Zeichen derselben Sache ist, welche auch durch den besondern Begriff bezeichnet wird. Der Satz: Sokrates ist ein Mensch, ist deswegen wahr, weil ein und dasselbe Ding zu seinem natürlichen Zeichen den Begriff des Sokrates und den Begriff des Menschen hat; denn beide Begriffe werden durch dasselbe Ding in natürlicher Weise, wie wir gesehen haben, in unserer Seele hervorgebracht. Daher erklärt Occam auch, daß Mensch und Menschheit

---

1) Ib. II qu. 25 O. Universalia et intentiones scientiae causantur naturaliter sine omni activitate intellectus et voluntatis a notitiis incomplexis terminorum per istam viam: quia primo cognosco aliqua singularia in particulari intuitive vel abstractive et hoc causatur ab objecto vel habitu derelicto ex primo actu, et habita notitia statim ad ejus praesentiam, si non sit impedimentum, sequitur naturaliter alius distinctus a primo, terminatus ad aliquid tale esse objectivum, quale prius vidit in esse subjectivo. Et ille actus secundus producit universalia et intentiones secundas et non praesupponit eas. Exemplum: aliquis, videns albedinem intuitive vel duas albedines, abstrahit ab eis albedinem in communi, ut est species, et non est aliud, nisi quod illae duae notitiae incomplexae terminatae ad albedinem in singulari sive intuitive sive abstractive causant naturaliter, sicut ignis calorem, unam tertiam notitiam distinctam ab illis quae producit talem albedinem in esse objectivo, qualis prius fuit visa in esse subjectivo, sine omni activitate intellectus vel voluntatis, quia talia naturaliter causantur.

sich zu einander verhalten, wie Sokrates und Sokrates-heit, d. h. denselben Gegenstand bedeuten, nur mit einem kleinen Unterschiede der Nebenbedeutung, indem man bei dem Gedanken eines besondern Menschen an ein bestimmtes Subject denke, bei dem Gedanken der allgemeinen Menschheit aber das bestimmte Subject außer Augen lasse [1]).

Die allgemeinen Begriffe haben nun hiernach eine doppelte Bedeutung. In Beziehung auf die Dinge außer der Seele sind sie Zeichen; sie haben aber auch außerdem ein Sein in der Seele in Anspruch zu nehmen. Über die Art, wie das letztere zu denken sei, entscheidet sich Occam nicht mit Sicherheit. Man könnte es als eine Qualität in unserer Seele oder als eine Einbildung oder auch schlechthin nur als einen Act des Denkens ansehn; doch schließt Occam am liebsten der letzten Meinung sich an, weil sie die einfachste sei und man nicht unnützer Weise die Voraussetzungen häufen müsse [2]). Man sieht, um diese Seite der allgemeinen Begriffe ist es ihm wenig zu thun. Es kommt ihm wesentlich nur darauf an

---

1) Log. I, 7.

2) In sent. I dist. II qu. 8 B sqq.; Log. I, 12 p. 26. Sed quid est in anima, quod est tale signum? Dicendum est, quod circa istud sunt diversae opiniones. Aliqui enim dicunt, quod non est nisi quoddam fictum per animam. Alii, quod est quaedam qualitas subjectiva existens in anima, distincta ab actu intelligendi. Alii dicunt, quod est actus intelligendi. Et pro istis est ratio illa, quod frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora, omnia autem, quae salvantur ponendo aliquid distinctum ab actu intelligendi, possunt salvari sine tali distincto, eo quod supponere pro alio et significare aliud ita potest competere actui intelligendi, sicut illi ficto; ergo praeter actum intelligendi non oportet ponere aliquid aliud.

die Beziehung der allgemeinen Begriffe zu den Dingen außer der Seele zu erörtern. Aber auch hierbei bleibt er bei der Ansicht stehen, daß sie zweite Zeichen der Dinge sind; wie sie es sein können, darüber kann er natürlich nichts entscheiden, weil er über die Natur der allgemeinen Begriffe nicht einig ist. Daß sie aber zweite Zeichen von Dingen sind, als deren erste Zeichen die besondern Begriffe gelten, das genügt ihm auch für seinen Zweck zu zeigen, wie es eine allgemeine reale Wissenschaft geben könne, wenn es nichts Allgemeines in den Dingen gebe. Um dies einzusehn, ist vor allen Dingen zu wissen, daß eine jede Wissenschaft nur Wissenschaft von Sätzen ist, weil nur Sätze gewußt werden [1]). Man unterscheidet reale und rationale Wissenschaften, aber der Unterschied beider besteht nur darin, daß die Sätze der erstern Dinge, der andern nur Gedanken dieser Dinge bezeichnen; in beiden findet doch nur eine Erkenntniß der Sätze, aber nicht der Dinge statt [2]). Wie könnte es anders sein, da wir gesehn haben, daß die einzelnen und einfachen Dinge, welche allein außer der Seele sind, mit einem Accidens der Seele, einem zusammengesetzten Gedanken nicht übereinkommen können? Daher erklärt Occam ausdrücklich, daß wenn man unter realer Wissenschaft eine solche verstände, welche von den Dingen selbst wäre, es keine reale Wissenschaft geben würde. Nur die Theile der gewußten Sätze stehen in der realen Wissen-

1) In sent. I dist. II qu. 4 M. Scientia quaelibet, sive sit realis, sive rationalis, est tantum de propositionibus tanquam de illis, quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur.

2) Ib. N.

schaft für Dinge [1]). In dieser Weise ist nun auch eine allgemeine reale Wissenschaft möglich, weil der allgemeine Begriff für dasselbe Ding steht, welches der besondere Begriff bezeichnet. Zu der Wahrheit solcher Sätze, welche allgemeine Begriffe enthalten, wird nichts weiter verlangt, als was zur Wahrheit aller Sätze gehört, daß nemlich die Begriffe, welche in Subject und Prädicat mit einander verbunden werden, Zeichen desselben Dinges sind [2]).

Unstreitig beruht auf diesem Begriff der Wissenschaft das Wesen der Denkweise, welche Occam vertrat und verbreitete. Sie geht auf ein verneinendes Ergebniß aus, indem sie leugnet, daß Dinge erkannt werden können. Daher ist ihr die Wissenschaft nur eine Verknüpfung von Zeichen. Die Urtheile oder Sätze in unsern Gedanken werden von ihr nicht anders, als die Sätze unserer Rede behandelt; sie sind beide Verknüpfungen von Zeichen, welche deswegen möglich sind, weil ein Zeichen für das andere stehn kann. Daß die Begriffe, aus welchen die Urtheile zusammengesetzt werden, natürliche Zeichen sein sollen, im Gegensatz gegen die willkürlichen Zeichen der Sprache, ändert in der Sache nichts. Denn die natürlichen Zeichen sind eben auch nur Zeichen, welche die Natur in ähnlicher Weise hervorbringt, wie die Vernunft ihre Zeichen willkürlich bildet. Sie werden mit den Erscheinungen oder Wirkungen der Dinge verglichen, welche

---

1) Ib. O. Scientiam esse de rebus potest intelligi — —, quod res sint illa, pro, quibus partes sciti supponunt, et sic scientia realis est de rebus.

2) Log. II, 2. Ad veritatem propositionis — — sufficit et requiritur, quod subjectum et praedicatum supponant pro eodem.

mit den Dingen doch keine Ähnlichkeit haben, wie der Rauch keine Ähnlichkeit hat mit dem Feuer, das Seufzen keine Ähnlichkeit mit dem Schmerze. Es sind dies völlig die erinnernden, aber nicht offenbarenden Zeichen der Skeptiker [1]. Wilhelm von Occam sucht daher auch, um die entgegenstehenden Lehren der Realisten zu beseitigen, ausführlich zu zeigen, daß die allgemeinen Begriffe nichts ausdrücken könnten, was den einzelnen Dingen inwohne weder als Theil noch als Wesen. Seine Gründe gegen seine Gegner halten sich aber nur an das Äußerliche in der Denkweise seiner Zeit [2], nicht anders als die Gründe der alten Skeptiker. Man muß aber nicht übersehn, daß die Angriffe Occam's zwar ursprünglich nur der Realität der allgemeinen Begriffe galten, aber alsbald auch gegen die Wahrheit aller Begriffe, alles Denkens gerichtet wurden, wie natürlich, weil ja alles Besondere nur durch allgemeine Begriffe erkannt wird. Seine Lehre läßt uns, wie die Lehren der Skeptiker, nur Erkenntnisse von Zeichen oder Erscheinungen übrig, wendet sich aber, wie es skeptischen Lehren immer geschieht, um dies Ergebniß zu gewinnen, nur gegen die Lehren der entgegenstehenden Dogmatiker. Zum Beweise, daß wir vom Wesen oder

---

1) S. Gesch. der Phil. alter Zeit IV S. 313.

2) Man vergl. Log. II, 2. Si ly humanitas stat pro re, quae est pars Socratis, hoc est falsum, quia quaelibet res, quae est pars Socratis, vel est materia vel forma vel compositum ex materia prima et forma hominis et non alia vel est pars integralis Socratis. Nun werden die einzelnen Fälle widerlegt, z. B.: anima intellectiva non est humanitas, quia tunc vera humanitas remansit in Christo in triduo etc. — — Nec corpus Socratis est humanitas, nec pedes, nec caput et sic de aliis partibus Socratis.

der Wahrheit der Dinge nichts zu erkennen vermöchten, genügte es der damaligen Zeit zu zeigen, daß die allgemeinen Begriffe keine Wahrheit hätten.

Mit der skeptischen Richtung seiner Lehre finden wir nun auch in Übereinstimmung, was Occam über die Bildung unserer Gedanken annahm. Er unterscheidet die Wahrnehmung (actus apprehensivus) und das Urtheil (actus judicativus) der Seele; jene faßt die Eindrücke auf, welche die Dinge auf uns machen, dieses verbindet die Zeichen der Dinge zu Sätzen oder Urtheilen. Diese Thätigkeit ist jedoch nach der Meinung Occam's dadurch schon vorbereitet, daß die Wahrnehmung außer den Eindrücken auch das Verhältniß derselben zu einander, welches in unserer Seele stattfindet, zu bemerken im Stande ist; denn dieses Verhältniß setzt Verbindungen und Trennungen wie das Urtheil, ohne jedoch über Wahrheit oder Falschheit der Verbindungen und Trennungen zu entscheiden. Die Entscheidung hierüber kommt allein dem Urtheil zu, welches aber die Wahrnehmung der einfachen Vorstellungen, welche im Urtheil mit einander verbunden oder von einander getrennt werden sollen, und ihres Verhältnisses zu einander voraussetzt [1]. Occam gesteht sogar zu, daß aus der Wahrnehmung des Verhältnisses zwischen solchen Vorstellungen eine Neigung sich ergebe

1) In sent. prol. qu. 1 O sqq.; T. Omnis actus judicativus praesupponit in eadem potentia notitiam incomplexam terminorum, quia praesupponit actum apprehensivum et actus apprehensivus respectu alicujus complexi praesupponit notitiam incomplexam terminorum. — — Intellectus nullam propositionem potest formare vel apprehendere, nisi prius intelligeret simplicia.

ihrer Verbindung im Urtheil zuzustimmen oder abzustimmen. Wenn wir gewisse Vorstellungen oftmals verbunden finden, so macht uns dies geneigt sie für wahr zu halten. Aber die Abschließung eines Urtheils soll doch hierauf nicht beruhn, sondern auf einer anschaulichen Erkenntniß, welche Ding und Sein oder Subject und Prädicat zusammenfindet [1]. In dieser Weise sollen wir eine Erkenntniß nicht allein des Sinnlichen, sondern auch des Intelligibeln gewinnen können, indem der abstracten Erkenntniß überall die anschauliche Erkenntniß durch Erfahrung zum Grunde liege, und selbst die Erkenntniß nothwendiger Wahrheiten soll auf diese Weise sich ableiten lassen [2]. Die Erklärung ist allerdings nicht sehr deutlich, indem man nicht wohl absieht, welcher wesentliche Unterschied zwischen der Wahrnehmung und der anschaulichen Erkenntniß, aus welcher das Urtheil hervorgehn soll, stattfindet; aber der allgemeine Grundsatz der Erklärung scheint keinem Zweifel unterworfen zu sein. Es wird ausdrücklich festgehalten, daß die anschauliche Erkenntniß keine Erkenntniß der Dinge gewährt, wie sie subjectiv, d. h. in sich sind [3]; alles läuft darauf hinaus,

1) Ib. Z. Notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cujus potest sciri, utrum res sit vel non. Si sit, quod sit res, statim judicat intellectus rem esse. — — Similiter notitia intuitiva est talis, quae, quando aliqua cognoscuntur, quoniam unum inhaeret alteri, vel unum distat ab altero loco, vel alio modo se habet ad alterum, statim virtute ilius notitiae incomplexae illarum rerum sciret, si res inhaereret vel non inhaereret, si distet vel non distet.

2) L. l.

3) Ib. BB. Notitia intuitiva non est subjective in re intuita.

daß wir auch die Verbindung der Begriffe oder Vorstellungen anschauen müssen, um darüber urtheilen zu können, aber alles weist auch darauf hin, daß wir sie allein in unserer Seele, in welcher sie objectiv oder der Vorstellung nach verbunden sind, anschauen können. Die Wahrheit der Urtheile wird daher nur darauf gegründet, daß mehrere Begriffe in unsern Gedanken als mit einander verbunden oder von einander abstehend von uns angeschaut werden. Hierauf bezieht sich auch, was Occam von der Erkenntniß des Intelligibeln sagt. Er versteht darunter nichts anderes als die Erfahrung der innern Zustände unserer Seele [1]). Auf diese innere Erfahrung legt er das größte Gewicht und findet in ihr mit dem Augustinus die zuverlässigste Wahrheit, von welcher alles Erkennen ausgehn müsse, weil wir solche Sätze wie, ich erkenne, ich weiß, daß ich lebe, nicht bezweifeln können und sie für sicherer halten müssen als die Wahrheiten, welche die äußern Sinne beglaubigen [2]). Von einer selbständigen Thätigkeit des Verstandes ist in dieser Lehre vom menschlichen Erkennen nicht die Rede; auch in der Bildung der allgemeinen Begriffe, wie früher bemerkt wurde, soll eine solche nicht stattfinden, sondern es ist alles unser Denken nur ein natürlicher Verlauf der Vor-

---

1) Ib. HH. Patet etiam, quod intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit sensibilia, sed etiam in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia, quae nullo modo cadunt sub sensu, — — cujusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et hujusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi.

2) L. l.; ib. KK.

stellungen, welche in unserer Seele hervorgebracht werden, sich unter einander verbinden und in dieser Verbindung auch wieder von uns angeschaut werden, ohne alles Zuthun des Verstandes oder des Willens [1]). Diese Lehre führt alles Denken auf sinnliche Vorstellungen, auf die Auffassung der Erscheinungen in uns zurück und findet das Übersinnliche nur in den innern Erscheinungen unserer Seele. Es ist eine nothwendige Folge hiervon, daß ihr alles Erkennen nur eine Verknüpfung von Zeichen wird, weil ja Erscheinungen nur Zeichen der erscheinenden Dinge sind.

Tief wird durch diese Betrachtungsweise die natürliche Wissenschaft heruntergesetzt. Was wird eine solche Erkenntniß, die nur von Erscheinungen weiß, der Theologie leisten können? In der That für Wilhelm von Occam ist sie nur dazu vorhanden der übernatürlichen Offenbarung zur verherrlichenden Unterlage zu dienen. Wir haben schon gesehn, daß er selbst den Grundsatz, welcher seinem Nominalismus zum Ausgangspunkte dient, für die Theologie nicht gelten läßt. In göttlichen Dingen kann ein Ding in vielen Dingen sein. Je weniger die natürliche Erkenntniß über die Erscheinung hinausgehn kann, um so fester hält er nun in allen Dingen, welche über die Erscheinung hinausgehn, an dem Glau-

---

1) Sine omni activitate intellectus aut voluntatis. S. die oben ausgezogene Stelle in sent. II qu. 25 O. Daher stammt auch der Sprachgebrauch passio animae für einen jeden Gedanken zu setzen. Z. B. ib. prol. qu. 3 D; log. I, 1. Vergl., wie er sich über den intellectus agens erklärt. In sent. II qu. 24 R; qu. 25 A.

ben. Die Theologie beruht nur auf Autorität. Die Meinung der Philosophen, gesteht er ein, daß nichts glaublich sei, was nicht bewiesen werden könne, läßt sich zwar aus natürlichen Gründen nicht misbilligen, aber ihr widersprechen die Autoritäten [1]). Natürliche Gründe also sollen ihm seinen Glauben nicht bestätigen. Er sieht vielmehr den eingegossenen Glauben als eine Schöpfung in uns an, auch als etwas unwandelbares und immer sich gleich bleibendes, und dehnt ihn auf alle Glaubensartikel aus, welche nur der Entwicklung durch den erworbenen Glauben bedürfen. Nur dieser ist der Veränderung und weiterer Ausbildung fähig [2]). Sein theologisches Vertrauen auf die Autoritäten scheint nun auch auf seine Philosophie zurückzuwirken, indem er mehr, als man von seiner sonstigen Freiheit im Urtheil erwarten sollte, auf die gemeine Meinung der Lehrer vertraut. Dazu trägt allerdings auch bei, daß er nach seiner nominalistischen Ansicht in wissenschaftlichen Untersuchungen viel Gewicht auf den Sprachgebrauch legt; denn viele Fragen betreffen nur die Zeichen der Zeichen, und der Sprachgebrauch ist willkürlich, so daß es gerathen ist in vielen Dingen dem Sprachgebrauche anderer sich anzuschließen. Man muß

1) In sent. prol. qu. 7 I.

2) Ib. III qu. 8 P. Potest deus creare in intellectu viatoris habitum fidei, quo inclinatur immediate ad credendum omnes articulos fidei supposita fide acquisita respectu uniuscujusque. Vieles wird geglaubt sine omni activitate intellectus vel voluntatis. Doch wird dem Willen dabei noch ein größerer Spielraum gestattet als dem Verstande, wie überhaupt Occam dem Indifferentismus des Duns Scotus folgt und die Abhängigkeit des Verstandes vom Willen hervorhebt. Ib. II qu. 26 X sqq.

die Worte gebrauchen, wie andere bewährte Lehrer sie gebraucht haben [1]). Man kann hierin die skeptische Denkweise nicht verkennen. Sie beweist sich darin noch deutlicher, daß viele und wichtige Fragen nur auf das Schwankende im Gebrauch der Worte zurückgeführt werden. Wenn alsdann der Unterschied im Sprachgebrauche der Theologen und der Philosophen in Frage kommt, so wird man sich darüber nicht wundern, daß der Autorität der erstern der Vorzug auch ohne allen weitern Grund gegeben wird [2]). Aber von einem regen wissenschaftlichen Eifer giebt alles dies kein Zeugniß. So viel hatte keiner der Ältern der Autorität eingeräumt.

Hiermit ist nun auch das systematische Bestreben in der Theologie erloschen. Früher war man zwar darüber nicht ganz einig gewesen, ob die Theologie eine praktische oder speculative Wissenschaft sei, aber die Einheit ihres Charakters hatte man immer behauptet. Wilhelm von Occam dagegen läßt sich von Gründen, welche den Gehalt der Lehren nur oberflächlich im Auge haben, dazu verleiten neben dem praktischen auch den speculativen Charakter der Theologie gelten zu lassen und erklärt sich nun dahin, daß die Theologie überhaupt nicht eine einige Wissenschaft sei, sondern verschiedenartige Sätze in sich zusammenfasse [3]). Seine Theologie ist eben deswegen

---

1) Z. B. ib. I dist. I qu. 2 B. — cum voces sint ad placitum et ideo utendum est eis, sicut utuntur auctores. — — conferendo me modo loquendi aliorum.

2) Z. B. ib. prol. qu. 10 G; log. I, 7; 19; 22 p. 45, II, 2 p. 157.

3) In sent. prol. qu. 12 U sqq.

ohne Haltung. Indem er speculativ sie auf eine Erkenntniß Gottes richten möchte, muß er seinen Grundsätzen nach die Philosophie ganz ausschließen. Denn jede Erkenntniß eines Dinges hängt von der Anschauung desselben ab, Gott aber kann von uns in natürlicher Weise nicht angeschaut werden und daher können wir von ihm in natürlicher Weise nichts wissen [1]). Eben so wenig weiß er sichern Fuß in der praktischen Richtung der Theologie zu fassen, weil er den Indifferentismus so weit treibt, daß ihm alle Gebote Gottes als etwas Willkürliches erscheinen, sogar das Gebot der Liebe Gottes [2]). Nachdem er in solcher Weise die natürliche Erkenntniß der Vernunft für die Theologie beseitigt hat, kann man sich nur darüber wundern, daß er den philosophischen Beweisen für das Sein Gottes, seine Eigenschaften u. dergl. noch seine Aufmerksamkeit schenkt. Was sie ihm austragen können, sieht man leicht ein. Überall hat er seine Zweifel gegen sie bereit. Gegen die Beweise des Aristoteles für das Sein Gottes hat er viel zu erinnern; es lasse sich wohl denken, daß die Welt sich selbst bewege; auch sei es nicht zu beweisen, daß die Reihe der Ursachen nicht in das Unendliche gehn könnte. Dennoch findet er die Beweise zwar nicht zwingend, aber doch wahrscheinlich [3]).

---

1) Ib. I dist. III qu. 2 F. Nihil potest naturaliter cognosci in se, nisi cognoscatur intuitive; sed deus non potest cognosci a nobis intuitive ex puris naturalibus etc.

2) Ib. II qu. 19 O sqq. So geht er überhaupt in seinem Indifferentismus weiter als Duns Scotus. Ib. prol. qu. 1 HH. Voluntas potest libere velle oppositum illius, quod est dictatum per intellectum. Ib. I dist. I qu. 2 D.

3) Cent. theol. concl. 1.

In derselben Weise behandelt er den Beweis für die Einheit Gottes. Es ließen sich mehrere Welten denken und mehrere Beweger derselben; auch könnte man annehmen, daß, wenn nur eine Welt sein sollte, die Ordnung in ihr doch nur daher rührte, daß sie von mehrern Bewegern in Einstimmigkeit bewegt würde [1]). So unterliegen alle Grundsätze der natürlichen Theologie seinem Zweifel, von welchem man wohl sagen kann, daß er gegen unbegründete Behauptungen mit Recht sich erhebt, aber auch nur darin seinen Grund hat, daß Occam die Grundsätze der Metaphysik mit seiner Erkenntnißtheorie in keinen Zusammenhang setzen konnte.

Sehr merkwürdig aber ist es zu sehen, wie dieser Zweifler an der Metaphysik von seinem Vertrauen auf die theologische Autorität und auf die Logik blindlings fortgeführt wird. Nachdem er durch die erstere seine Grundsätze empfangen hat, läßt er der andern die Freiheit aus ihnen ihre Folgerungen zu ziehen, mit einer Kühnheit, welche an Frevel grenzt. Aus der Allmacht Gottes, vermöge welcher er die Natur eines Menschen angenommen hat, schließt er, auch die Natur eines Esels, eines Steines, eines Holzes hätte er annehmen können [2]). Er findet es wahrscheinlich, daß man aus der Lehre von der Mittheilung der göttlichen und menschlichen Eigenschaften in Christo die Folgerungen ziehen dürfe, der Kopf Christi sei seine Hand, seine Hand sein Auge [3]). Von solchen

---

1) Ib. concl. 2.

2) Ib. concl. 6.

3) Ib. concl. 13. Ähnliches s. in dem ang. Artikel der Hall. Encyklop., noch mehr dergl. bei Rettberg Occam und Luther oder

Sätzen ist seine Theologie erfüllt. Zur Empfehlung dieser Art der Untersuchungen konnten sie wohl nicht beitragen, man möchte sie eher für eine Verspottung des ganzen Verfahrens ansehn [1]), wenn sie nicht aus der allmäligen Steigerung des Gegensatzes zwischen natürlicher und übernatürlicher Wahrheit hervorgegangen wären. Man war in dieser Richtung jetzt auf den Punkt gekommen, wo man sich nicht mehr scheute auszusprechen, daß alles natürliche Erkennen nur Erscheinungen zeige, die übersinnliche Welt aber und ihre Erkenntniß ein Wunder sei, welches jeden Begriff übersteige und mit den Grundsätzen der natürlichen Erkenntniß in Widerspruch stehe. Diesen Gegensatz bezeichnete Wilhelm von Occam in den gröbsten Formen und sein Nominalismus hat die äußersten Schritte in dieser Richtung gethan. Doch dürfen wir nicht verschweigen, daß auch der Realismus dieser Zeit geneigt war das Äußerste zu ergreifen. Die Geschichte der Pariser Universität im 14. und 15. Jahrh. ist voll von Verdammungen, welche gegen solche Übertreibungen gerichtet sind. Man hatte einen Punkt in der bisherigen Richtung der philosophischen Theologie erreicht, wo der

---

Vergleich ihrer Lehre vom heil. Abendmahl in d. theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1839 S. 69.

1) Rettberg a. a. O. S. 77 ff. äußert Zweifel gegen Occam's Aufrichtigkeit in der Theologie, welche von Andern angenommen worden sind. Man kann ja wohl einem Zweifler mit Zweifeln bezahlen. Die Gründe, welche Rettberg anführt, gewähren indessen keine Überzeugung. In den wissenschaftlichen Schriften Occam's ist keine Spur von Ironie zu finden. Die meisten Züge, welche Rettberg dahin gedeutet hat, finden sich auch bei Wilhelm Durand und andern Theologen dieser Zeit.

besonnene Fortschritt nicht mehr zu genügen schien. Die Gewaltsamkeit eines Sinnes, welcher das Neue suchte ohne ihm eine bestimmte Gestalt geben zu können, trieb alle Parteien zu einem Äußersten, in welchem die entgegengesetzten Richtungen sich begegnen konnten [1].

Drittes Kapitel.

Johannes Buridan.

Wir finden von jetzt an den Nominalismus in einem fortwährenden Übergewichte über die Realisten, deren Lehre durch Albert den Großen, Thomas von Aquino, Duns Scotus und Andere hinreichend entwickelt zu sein schien, so daß wir keine irgend bedeutende Fortschritte in ihr gewahr werden. Der Nominalismus wurde zwar von den Realisten eifrig bestritten; seine Sätze aber lagen in der Richtung der Theologie, welche die natürliche Erkenntniß mit Mistrauen betrachtete und nur der übernatürlichen Offenbarung die Erkenntniß der höhern Wahrheit vorbehielt; daher wurde er mit Begierde aufgenommen, wenn er auch als eine Neuerung erschien, welche man zuweilen auch durch Gesetze bekämpfen zu müssen glaubte. Durch dieses Übergewicht des Nominalismus gewann die Spannung der Philosophie und der Theologie eine immer größere Stärke. Den Höhepunkt derselben bezeichnet Wilhelm von Occam, dessen Lehre die na-

1) Vergl. hierüb. C. Ullmann Reformatoren vor der Reformation I S. 40 f.

türliche Erkenntniß von der Theologie ganz zu entfernen strebte, indem sie die skeptische Richtung des Nominalismus in voller Kraft entwickelte. Von ihm an treten Milderungen ein. Sie waren nothwendig, wenn man die nominalistische Lehre auf spätere Zeiten, welche der weltlichen Wissenschaft weniger feindlich waren, übertragen wollte.

Indem der Nominalismus natürliche und übernatürliche Wissenschaft gründlich zu scheiden suchte, hatte er doch auch eine günstige Folge für die philosophische Untersuchung. Sie wurde dadurch von theologischen Voraussetzungen freier. Man fing jetzt an philosophische und theologische Forschung als zwei verschiedene Geschäfte zu betrachten, welche unabhängig von einander betrieben werden dürften. Wenn spätere Jahrhunderte eine Theologie gekannt haben, welche die Lehren der Philosophie bei Seite liegen ließ, und eine Philosophie, welche um die Theologie weder in Liebe noch in Haß sich kümmerte, so findet sich das Vorspiel dazu schon im 14. Jahrhunderte.

Den Beweis giebt Johann Buridan, welcher aus Bethune in Artois gebürtig zu den Schülern Occam's und zu den Häuptern der Nominalisten gezählt wird. Er lehrte zu Paris um die Mitte des 14. Jahrh., und die Sagen, welche über ihn verbreitet sind, scheinen zu beweisen, daß er zu den ausgezeichnetsten Lehrern der Universität gehörte [1]). Er war Mitglied der philosophi-

1) Schon 1327 soll er Rector der Universität gewesen sein; eine Anwesenheit zu Paris 1348 oder 1358 ist urkundlich sicher.

schen Facultät, welche jetzt schon strenger von theologischen Untersuchungen sich entfernt zu halten Veranlassung haben mochte. Wenigstens sind von Buridan nur philosophische Schriften bekannt, meistens Erklärungen zu den physischen und metaphysischen, zu den logischen und ethischen Schriften des Aristoteles [1]), und wenn er auch in ihnen nicht vermeiden kann theologische Lehren zu berühren, so entschuldigt er sich darüber doch, weil auch heidnische Philosophen das Göttliche im menschlichen Verstande hätten anerkennen müssen [2]), weist aber sonst viele Untersuchungen von sich, weil sie der höhern Facultät angehörten und die niedere Facultät der Künste überschritten [3]).

In der That eine seltsame Haltung, welche nun die Philosophie in seinen Untersuchungen annimmt. Er ist noch ganz eben so theologisch gesinnt, wie sein Zeitalter. Seine ethischen Untersuchungen nehmen den Schwung zu Gott, welcher das höchste Gut ist, welchen wir uns selbst

---

Zu den Fabeln gehört seine Liebesgeschichte mit der Gemalin Philipp's des Schönen und daß er von Paris vertrieben nach Wien gegangen sei und hier Veranlassung zur Stiftung der Universität gegeben habe. Vergl. Bul. hist. un. Par. IV p. 996 sq.; Bayle dict. s. v.

1) Die Pariser Ausgabe seiner Werke von Joh. Dullardus, welche Fabricius anführt, ist mir nicht zu Gesicht gekommen. Ich kenne nur seine Commentare zur Ethik und zur Politik, welche zu Oxford 1637 und 1640 4. erschienen sind. Berühmt ist besonders seine Schrift super summulas, welche er in eth. VI qu. 6 p. 502 erwähnt. Sie wurde die Eselsbrücke genannt. Die logischen Schriften habe ich ungern entbehrt, weil aus ihnen wahrscheinlich genauere Auskunft über seinen Nominalismus geschöpft werden könnte.

2) In eth. X qu. 5 p. 888.

3) Ib. I qu. 17 p. 64; VIII qu. 1 p. 690; X qu. 5 p. 883.

vorziehen, in dessen Beschauung wir leben, in den wir zurückgeführt werden sollen. Das möchte wohl den Verstand ungläubiger Philosophen übersteigen, daß wir unsere Glückseligkeit allein in der vollkommensten Anschauung Gottes zu suchen hätten ohne alles übrige zu beachten, so daß wir nur wünschen sollten in Gott aufgelöst zu werden; aber er läßt sich dadurch nicht irre machen; seine Überzeugung steht fest [1]) und geht durch die ganze Richtung seiner ethischen Untersuchungen hindurch. Auch von dem Leben der Mönche und Einsiedler in Ehelosigkeit, Einsamkeit, Enthaltsamkeit, Gebet und Kasteiungen meint er, daß kein Philosoph es billigen möchte im Blicke auf die Forderungen dieses Lebens und selbst der wissenschaftlichen Forschung; aber dennoch billigt er es aus Rücksicht auf die wahre Glückseligkeit unserer Vernunft, welche nur im beschaulichen Leben gewonnen wird, und erklärt es nach Aristotelischen Begriffen für ein Leben der heroischen, der übermenschlichen Tugend [2]). Aber dennoch geht er diesen Weg nicht. Es gehört nicht zu seinem Geschäfte die Tiefen der Beschauung und der göttlichen Offenbarung zu erschöpfen; seine Untersuchungen halten sich in den Grenzen der niedern Facultät. Gewiß von dem Stolze der Philosophen ist bei ihm nichts zu spüren. Eher möchte man ihn beschuldigen, daß er die Würde seiner Wissenschaft nicht zu bewahren wußte.

---

1) Ib. I qu. 12 p. 43 sq.; qu. 14 p. 51; qu. 16 p. 58; 60. Über den Vorzug des contemplativen vor dem activen Leben vergl. in pol. VI qu. 2 p. 317.

2) In eth. III qu. 26 p. 255; VIII qu. 1 p. 690; in pol. II qu. 1 p. 89; VI qu. 3 p. 321 sq.

Doch in der That nicht seine Sache ist es, welche sich hierin uns vor Augen stellt, sondern der allgemeine Stand der Dinge. Wenn man früher eine fromme Philosophie geschätzt hatte, weil über den Glauben die Wissenschaft nicht vernachlässigt werden dürfe, wenn man dahin gestrebt hatte zur Einsicht in den Glauben zu kommen, so war jetzt alles dies aufgegeben. Die Philosophie schien nur zu der Erkenntniß geführt zu haben, daß man die Geheimnisse des Glaubens nicht erforschen könne. Nachdem man mit Hülfe der Philosophie die Höhen des theologischen Systems erklimmt hatte, stieß man die Leiter zurück. Der Nominalismus hatte hierzu die letzte, die entscheidende Hand angelegt, indem er der Philosophie absprach über die Erscheinungen hinaus denken und die Grundsätze für die Theologie abgeben zu können. Nun erwachte von neuem der Satz, daß in der Theologie etwas anderes wahr sei, als in der Philosophie, und mit einer viel größern Stärke machte er sich jetzt geltend, als früher.

Die Stellung der Philosophie mußte jetzt eine sehr misliche sein. Buridan ist als der Vorläufer der Philosophen anzusehn, welche ihre Philosophie mit dem Vorbehalte betrieben, daß sie nicht die letzte Entscheidung habe, welche ihre Ergebnisse dem Urtheile der Kirche unterwarfen, selbst aber nur die Lehren der weltlichen Wissenschaft oder gar nur des Aristoteles auseinandersetzen wollten. Der Zweifel, zu welchem der Nominalismus geneigt war, ist daher bei ihm in voller Stärke. Indem er die Anschauung Gottes als das höchste Gut setzt, kann er nicht finden, daß irdische Güter, daß sitt-

liche Tugend, daß Philosophie dazu nöthig sein sollten, dies Gut zu erlangen. Der Glaube allein, meint er, möchte dazu ausreichen, durch welchen die Martyrer in den ärgsten Qualen des irdischen Lebens den höchsten Preis der Kirche errungen hätten [1]), obwohl die Lehren der Philosophie ihm an die Hand geben, daß die richtige Erkenntniß von guten Sitten abhänge [2]), daß ohne praktisches Leben auch die Anschauung nicht gedeihen könne und daß die Glückseligkeit des Menschen nur unter der Voraussetzung, daß alle Theile des Lebens, auch die niedern, sinnlichen, zur Vollkommenheit gelangen, zu erreichen sei [3]). Was wollen solche Einwürfe sagen gegen den Gedanken an eine Seligkeit, die jenseits der natürlichen Gedanken liegt? Sie sprechen alle nur von den natürlichen Mitteln unseres Lebens; was auf übernatürlichem Wege gewonnen werden soll, scheint völlig außer Zusammenhang mit unserm natürlichen Leben zu stehn.

Je größer nun der Zweifel an der Philosophie ist, um so stärker tritt die Macht der Autorität auf. Buridan gesteht die Schwäche seines Geistes; was ihm daher wahr scheinen möchte, dem will er nicht trauen, sondern nur den Entscheidungen der alten Lehrer folgen [4]). Dies

1) In eth. I qu. 16 p. 58 sq.

2) Ib. VI, 22 p. 570 sq.

3) In pol. VI qu. 2 p. 317; VII qu. 5 p. 372 sqq.; in eth. X qu. 4 p. 872 sq.

4) In eth. prooem. p. 1. In hoc autem opusculo propter meam inexperientiam et ineptitudinem mei judicii sententiis et auctoritatibus doctorum antiquorum magis quam novis rationibus quantumcunque mihi apparentibus adhaerebo. Er behauptete, durch die Erfindungen der Neuern sei er häufig, durch die

ist nicht bloß eine Äußerung der Bescheidenheit, welche Gewogenheit gewinnen soll, vielmehr ordnet wirklich Buridan überall sein Urtheil unter. Eben darauf beruht ein großer Theil seiner skeptischen Haltung. Seine Meinung zwar kann er nicht unterdrücken; er spricht sie offen aus; aber er sucht auch Gründe um der entgegenstehenden Entscheidung seiner Autoritäten sich zu unterwerfen. Nicht allein verfährt er so gegen das Ansehn der Kirche, wenn er z. B. das Gebet an die Heiligen billigt [1]), wenn er gegen den Aristoteles die Lehre der Theologie geltend macht, daß die Sklaverei nicht von Natur sei [2]), oder gar die Autorität eines Pariser Artikels seiner eigenen Auslegung der Aristotelischen Lehre vom thätigen Verstand entgegensetzt [3]); sondern er nimmt auch gegen den Aristoteles und andere philosophische Gewährsmänner eine ganz ähnliche Stellung an, wenn er es mit Lehren rein menschlicher Weisheit zu thun hat. Natürlich, wer kirchlichen Aussprüchen die Vernunft unterwirft, wird auch gegen andere Autoritäten folgsam sein. Gegen das Ansehn der alten Philosophie hatte das Ansehn der Kirche den kräftigsten Schutz geboten. Darauf, daß in solcher Weise die Wahl frei stand zwischen Lehrern entgegengesetzter Art, hatte ein großer Theil der Freiheit dieser ler-

---

Überlieferungen der Alten nie zum Irthum verleitet worden. Ullmann Reformatoren vor der Reform. II S. 398 f.

1) In pol. VII qu. 11 p. 391.

2) Ib. I qu. 6 p. 28.

3) In eth. III qu. 2 p. 157. Er ist nemlich wie Roger Bacon geneigt Gott für den intellectus agens zu halten und sucht auch noch Wege den Pariser Artikel für diese Meinung zu deuten.

nenden Jahrhunderte beruht. Jetzt aber wollten nun die einen nur theologisch, die andern nur philosophisch reden. Dadurch wurde die Wahl beschränkt und in der Philosophie ergab sich jetzt eine viel knechtischere Unterwerfung unter die Autorität der alten Philosophie, als sie sonst stattgefunden hatte.

Auf eine sehr auffallende Weise zeigen dies einige Sätze, welche mit dem Nominalismus Buridan's zusammenhängen. Er unterscheidet zwei Arten desselben, eine, welche die allgemeinen Prädicate nur als Bezeichnungen für ein bestimmtes Subject, und eine andere, welche dieselben als allgemeine Begriffe des Verstandes für mehrere Dinge ansieht [1]). Der letztern Meinung würde er geneigter sein; aber Aristoteles und Averroes scheinen mehr für die erstere zu stimmen, daher will er ihr folgen, weil der Unterschied doch nur Worte beträfe [2]). An einer andern Stelle findet er aber eine bedeutendere Verschiedenheit zwischen seiner und der Aristotelischen Lehre. Denn die letztere nehme an, daß die Arten und Gattungen der Dinge, wenn auch in verschiedenen Individuen, immer dauern und daher ihre Wahrheit außer der Seele niemals verlieren. Dieser Meinung kann er nicht beistimmen, weil sie die Ewigkeit der Welt voraussetzt. Er entscheidet sich nun für einen viel strengern Nominalismus, indem er meint, die allgemeinen Sätze würden doch ihre

1) Ib. V qu. 3 p. 481 sqq. Z. B. Vater bezeichnet die Vaterschaft nur in Bezug auf das besondere Kind oder überhaupt.

2) Ib. p. 483. Aristoteles autem et commentator magis insequi videntur modum loquendi primae opinionis, — — ideo etiam teneamus illum modum loquendi.

Wahrheit behaupten, wenn ihnen auch nichts außer der Seele entspräche; denn sie hätten keine Beziehung auf jetzt oder vormals; sie sagten nichts von einem zeitlichen Dasein aus. Der Satz: das Leere ist ein von keinem Körper erfüllter Ort, würde wahr sein, wenn auch kein Leeres sein sollte. Daß nach dieser Ansicht die Sätze der Wissenschaft nur eine hypothetische Gültigkeit behalten, ist er genöthigt zuzugeben, beschuldigt aber die, welche deswegen behaupten wollten, daß nur hypothetische Sätze Wahrheit hätten, der Unkunde der Logik, weil ihrer Ansicht nach kein Unterschied zwischen kategorischen und hypothetischen Sätzen sein würde [1]). Es scheint hiernach, daß die Hauptsätze des Nominalismus dem Buridan noch sehr fest stehen; aber von einer Anwendung derselben auf die Sittenlehre verspüren wir sehr wenig.

Die Herschaft der philosophischen Autorität würde nun wohl noch strenger sich erweisen, wenn es nicht verschiedene Meinungen der Philosophen gäbe. Wir bemerken, daß jetzt, nachdem die Philosophie von der Theologie sich losgelöst hatte, die Autoritäten der alten Philosophie in größerer Mannigfaltigkeit wieder hervortreten. Buridan macht sich neben dem Aristoteles viel mit den Meinungen des Cicero und besonders des Seneca zu thun. Auch hierin ist er der Vorläufer der spätern antischolastischen Philosophen, welche ihr Geschäft fast wie Philologen treiben. Wenn er aber hierdurch von der Autori-

1) ib. VI qu. 6. Vergl. auch ib. VII qu. 30. Da seine Untersuchungen über Realismus und Nominalismus nur beiläufig in seinen ethischen Schriften vorkommen, hält es schwer über manche Punkte derselben ein sicheres Urtheil zu gewinnen.

tät etwas freier wird, so macht ihn die Verschiedenheit der Meinungen auch noch skeptischer.

Zur Nahrung seiner skeptischen Denkweise dient es gewiß hauptsächlich, daß er, nachdem die philosophischen Forschungen von der Theologie abgeschnitten worden waren, in Gebiete der Untersuchung getrieben wurde, welche bisher fast ganz vernachlässigt worden waren. Es zeichnet ihn aus, daß er die Aristotelische Ethik und Politik erklärte, welche nach Albert dem Großen fast ganz unbeachtet gelegen zu haben scheinen. Wie fremdartig aber mußten diese Dinge einer Zeit erscheinen, welche neben dem geistlichen das weltliche Leben kaum dulden mochte. Über diese Stimmung seiner Zeit hat Buridan sich nicht erhoben. Wir haben schon bemerkt, daß er das mönchische Leben als heroische Tugend pries, daß er die thätige Tugend neben dem beschaulichen Leben, die Philosophie neben dem Glauben zwar nicht für ganz unnütz hielt, aber doch nur in Zweifel darüber war, wie er ihnen einen Werth beilegen sollte. Es ist keine übertriebene Bescheidenheit, wenn er seine Unerfahrenheit in dergleichen Dingen bekennt, es ist nur der Ausdruck für die Stellung seiner Zeit zu ihnen. Wie wird er die politische Weisheit des Aristoteles schätzen können, da er die weltliche Herschaft des Staats in demselben Lichte erblickt, in welchem ihm die Sklaverei erscheint, da er sie nur als eine Folge des Sündenfalls ansieht? [1]) In der That die wichtigsten Fragen der Aristotelischen Politik läßt er ganz bei Seite liegen. Es sind meistens Einzelheiten,

---

1) In pol. I qu. 6 p. 28; VIII qu. 6 p. 427.

casuistische Untersuchungen, etwa über die Rechtmäßigkeit des Zinswesens, über die Gültigkeit eines Contracts, welche ihn beschäftigen. Es mag das mit der damaligen Rechtswissenschaft in Verbindung stehn und zeigen, wie auch diese von der logischen Fertigkeit der Philosophen etwas sich angeeignet hatte; aber für die allgemeinen Grundsätze einer philosophischen Untersuchung über das sittliche Leben und den Staat trägt es wenig aus. Wenn dagegen Buridan auf die obersten Begriffe der Aristotelischen Sittenlehre zu sprechen kommt, so äußert er sich sehr zweifelhaft. Worin die wahre Glückseligkeit des gegenwärtigen Lebens nach philosophischer Lehre zu setzen sei, darüber ist er völlig unentschieden. Es bestreitet in diesem Punkte die Meinung des Seneca und des Cicero, daß die Glückseligkeit allein in der Tugend bestehe, die Lehre des Aristoteles, daß sie in der Übung der Tugend zu suchen sei; Buridan wagt nicht zu entscheiden [1]). Auch gegen die Aristotelische Erklärung der Tugend, daß sie das Mittel zwischen zwei entgegengesetzten Lastern sei, hat er große Bedenken, und wenn er auch sie unbedingt zu verwerfen sich nicht entscheiden kann, so ist er doch eben so weit davon entfernt in ihr die Substanz der Tugend ausgedrückt zu finden [2]).

Alle diese Untersuchungen zeigen uns nur, wie der Nominalismus durch die Stellung, welche er der Phi-

1) In eth. I qu. 10 p. 35. Haec enim quaestio propter praedictorum controversiam doctorum videtur valde mihi difficilis, in tantum quod ego fateor me non posse satisfacere mihi ipsi.

2) Ib. II qu. 15 p. 136 sqq.; in pol. VIII qu. 7.

losophie gab, nur auf der einen Seite den Zweifel nährte, auf der andern Seite der Autorität in die Arme trieb. Hiervon geben auch die Untersuchungen Buridan's über die Freiheit des Willens einen Beweis ab, indem sie aber auch zeigen, daß der Nominalismus noch nicht den Grad des Zweifels vertritt, welcher gegen jede Art der Entscheidung gleichgültig macht. Buridan hat sich mit keinem Gegenstande fleißiger beschäftigt, als mit diesem. Seine Forschungen setzen das fort, was Duns Scotus zur Begründung des Indifferentismus gethan hatte. Auch er, von seinem Interesse für die Sittenlehre getrieben, entscheidet sich für die indifferente Freiheit des Willens, sucht aber genauer die Stellung dieser Lehre zur Wissenschaft zu ermitteln [1].

Auch hier beginnen skeptische Fragen die Untersuchung. Die Frage nach der Freiheit des Willens stellt Buridan sehr scharf in der Formel auf, ob der Wille unter gleichen Umständen zuweilen zu dem einen, zuweilen zu dessen Gegentheil bestimmt werden könne, und ist sich der Schärfe in der Fassung seiner Frage auch wohl bewußt [2].

---

1) Nur durch die ungenauen Auszüge Tiedemann's, welche nicht alle hierher gehörige Stellen berücksichtigt haben, ist Tennemann verführt worden den Buridan für einen Deterministen zu halten. Gesch. d. Phil. VIII. S. 919.

2) In eth. III qu. 1. Utrum sit possibile, quod voluntas ceteris omnibus eodem modo se habentibus determinetur aliquando ad unum oppositorum, aliquando ad aliud? Ib. p. 148. Istam quaestionem sic formavi, ut videatur punctum difficultatis ejus. Auf dieser Fassung scheint die Fabel vom Buridanischen Esel zu beruhn. In dem Sinn, welchen ihr Spin. eth. II pr. 49 schol. giebt, konnte sie Buridan wohl zur Erläuterung gebrauchen; ein ähnliches Beispiel hat er in eth. III qu. 1 p. 148.

Unter den Umständen, unter welchen der Wille bestimmt wird, versteht Buridan alles, was dem Willen vorausgeht, auch die vorgängige Stimmung des Willens selbst. Daß aber der Wille nur als ein leidendes Object der vorhergehenden Bestimmungen gedacht werden soll, wie die einzelnen Bemerkungen deutlich zeigen, giebt Buridan nicht ausdrücklich zu erkennen. Es ist nicht zu verwundern, daß er unter dieser Voraussetzung zu dem Schlusse kommt, unter den bestimmten Umständen müsse der Wille das wollen, wozu er bestimmt wird, das Gegentheil aber könne er nicht wollen. So ergiebt es sich aus den allgemeinen Grundsätzen über das Verhältniß zwischen Leidendem und Thuendem [1]. Dennoch zweifelt er nicht, daß der Wille frei sei und eine Ausnahme von der allgemeinen Regel mache, indem er zu entgegengesetzten Handlungen sich bestimmen könne. Er will hierüber an den gewöhnlichen Glauben sich halten, mit welchem auch seine Erfahrung ihm übereinzustimmen scheint, und tadelt die, welche in einer Sache von der größten Wichtigkeit für den Glauben und für die Sitten von der allgemeinen Meinung der Philosophen und der Heiligen abweichen wollten, weil sie Einwürfe dagegen nicht lösen könnten. Denn wer alles zu wissen und in nichts zu irren glaube, sei ein Thor. Über die gewöhnlichsten Dinge des Lebens gebe es widersprechende Meinungen der Lehrer [2]. Man

1) Ib. p. 149. Agente sufficienter approximato, passo sufficienter disposito et illa dispositione sufficiente, in qua alterum innatum est agere et alterum pati, oportet, quod fiat actio, quam hoc est innatum agere et illud pati.

2) Ib. p. 152. Ideo simpliciter et firmiter credere volo fide

bemerkt wohl, daß auch dieser Punkt, wie er die allgemeinsten Grundsätze der bisherigen Metaphysik, die Nothwendigkeit eines stufenmäßigen Fortschreitens und eines entsprechenden Zusammenhanges des thätigen und des leidenden Princips, in Frage stellt, sowohl die Zweifel, wie den Autoritätsglauben des Buridan mehrt. Doch sucht er auch Gründe für seine Annahme beizubringen. Wir können nicht sagen, daß sie sehr stark wären. Auf das sittliche Leben stützt er sich dabei nicht. Auch scheint sein Begriff der sittlichen Freiheit die Wahl zwischen entgegengesetzten Handlungen nicht einzuschließen, indem er zu ihr nur verlangt, daß man seiner selbst wegen sei und handele und andere Dinge hierzu als Mittel gebrauche [1]. Nur insofern könnte dieser Begriff auch auf die Freiheit der Wahl zu Entgegengesetztem hinzudeuten scheinen, als er die sittlichen Wesen wie die Zwecke der Welt behandelt, welche als solche eine bevorzugte Stellung in Anspruch nehmen dürfen. Denn er verhehlt sich nicht, daß seine Ansicht für die menschliche Freiheit eine Ausnahme von aller Regel fordert. Der Wille, wenn auch die Beweggründe ihn drängen, könne doch seine Entscheidung

---

una cum aliqua experientia ex actibus sanctorum et philosophorum huic credulitati concordantibus et firmiter adhaerentibus, quod voluntas ceteris omnibus eodem modo se habentibus potest in actus oppositos. — — Et nullus debet de via communi recedere propter rationes sibi insolubiles, specialiter in his, quae fidem tangere possunt aut mores, qui enim credit omnia scire et in nulla opinionum suarum decipi, fatuus est.

1) Ib. X qu. 1 p. 845. Liberum prima intentione est, quod est et agit sui ipsius gratia et alia propter ipsum prima intentione.

abgekürzte Ausdrücke, wenn wir sagen, der Verstand versteht, der Wille will; vollständig würden sie lauten, die Seele als Verstand versteht, die Seele als Wille will. Von solchen verkürzten Ausdrücken dürfen wir uns nicht täuschen lassen, sonst würden wir zu unsinnigen Folgerungen getrieben werden und sagen müssen, der Verstand sei willenlos, der Wille sei blind, weil jener nicht wollen, dieser nicht verstehen könne [1]. Die Freiheit der Seele ist daher zuerst festzuhalten. Die Seele ist die Freiheit selbst; die Freiheit ist ihr Wesen, welches ihr von Gott gegeben ist [2]. In Verstand und Willen übt sie dieselbe aus; sie versteht frei, wie sie frei will; aber beide Arten der Thätigkeit bedingen einander und leiden daher auch durch einander; die Seele, sofern sie Verstand heißt, leidet durch das Wollen, die Seele, sofern sie Wille heißt, leidet durch das Verstehen [3]. Wenn jemand sagen wollte, das Verstehen habe doch kein Verdienst, sondern nur der gute Wille, und daher sei auch nur dieser frei, so setzt Buridan dem entgegen, der gute Wille würde kein Verdienst haben, wenn er nicht mit Einsicht des Verstandes vollzogen würde [4]. Wenn aber

---

1) Ib. X qu. 1 p. 848 sq. Illa anima dicitur intellectus ex eo, quod intelligit vel potest intelligere, recipiendo in se intellectionem, et eadem anima dicitur voluntas ex eo, quod vult vel potest velle, recipiendo in se volitionem. Cf. ib. III qu. 2 p. 162.

2) Ib. X qu. 4 p. 864. Tu quaeris, unde anima habet istam libertatem? Ego credo, quod illam habet essentialiter et formaliter ex se, ita quod ipsamet est illa libertas et habet eam sicut et suam essentiam ab ipso deo.

3) L. l.

4) In pot. VI qu. 2 p. 319; VII qu. 5 p. 374. Si esset

auch jemand besorgen sollte, daß die vollkommene Erkenntniß des Guten, welches wir ohne Hinderniß ausführen können und sollen, den Willen zwingen werde das Gute zu ergreifen, so giebt er freilich zu, daß dies bei der vollkommenen Erkenntniß des höchsten Guts der Fall sein würde, aber seine Meinung ist auch, daß dergleichen bei den mittlern Gütern unseres praktischen Lebens nicht stattfinde; er zweifelt, ob eine solche vollkommene Erkenntniß vorkomme [1]).

Durch diese Lehre von der wechselseitigen Einwirkung des Willens auf den Verstand und des Verstandes auf den Willen kommt nun Buridan allerdings zu Formeln, welche den Indifferentismus des Duns Scotus zu beschränken scheinen, aber genauer geprüft doch nur Grundsätze geltend machen, welche dieser nicht weniger in Anspruch genommen hatte. Die ersten Gedanken, bemerkt Buridan, werden nicht allein durch die Objecte hervorgebracht, sondern wirken alsdann auch in der Seele auf den Willen; denn die frühern Entwicklungen der Seele müssen wenigstens vorbereitend (dispositive) auf die spätern ihren Einfluß ausüben [2]). Darin aber stimmt er mit dem Duns Scotus überein, daß er dem Willen die letzte Entscheidung in der Wahl der Mittel ohne alle Beschränkung vorbehält. Er entscheidet sich frei zum Guten oder zum Bösen, zu entgegengesetzten Möglichkeiten, welche der Verstand ihm vorhält und auch

---

possibile, quod voluntas eligeret unum actum sine intellectu, ille actus non esset meritorius.

1) Ib. p. 370; in eth. VII qu. 8 p. 594 sqq.

2) In eth. III qu. 2 p. 164.

beurtheilt. Das ist die Freiheit des Willens zu entgegengesetzten Entschlüssen und Handlungen (libertas oppositionis). Buridan ist bemüht die Punkte, welche hierbei dem Verstande und dem Willen zukommen, genau zu unterscheiden. Die äußerste Grenze in der Wirksamkeit des Verstandes ist das Urtheil über Gutes und Böses. Dieses bringt im Willen das Gefallen am Guten und das Misfallen am Bösen hervor, welches zum Begehren oder Verabscheuen geneigt macht, aber nicht frei ist, sondern nothwendig erfolgt als die Wirkung des Urtheils im Willen. Von diesem ersten Acte des Willens ist aber ein zweiter zu unterscheiden; denn nicht sogleich, wie die Erfahrung zeigt, folgt der Billigung oder Misbilligung das Wollen oder Verabscheuen, sondern es fällt zwischen diesen Anfangs- und Endpunkten der Willensthätigkeiten der zweite Act der Annahme oder der Verwerfung. In diesem mittlern Acte sucht Buridan die Freiheit des Willens und stützt sich dabei auf die schon angeführte Überzeugung, daß die Erkenntniß des Verstandes vom Guten und Bösen und mithin auch ihre Einwirkung auf den Willen nie so entschieden sein werde, daß nicht ein Schwanken übrig bliebe, welches erst durch die Annahme oder Verwerfung des Willens zur Entscheidung gelangte. Also auch Buridan, wie Duns Scotus, gründet die Indifferenz des Willens auf die Unvollkommenheit der sittlichen Einsicht, welche dem Willen vorhergeht und von diesen ergänzt werden muß um zu einer weitern Entwicklung des vernünftigen Lebens zu gelangen. Alle weitere Entwicklungen des Willens, welche der Annahme oder Verwerfung folgen, wie Liebe oder Haß, Lust oder

Traurigkeit, sieht alsdann Buridan nur als nothwendige Folgen des Entschlusses oder der Handlungen an [1].

Nach diesen Lehren wird nun der Verstand, was die Mitte des Lebens betrifft, dem Willen untergeordnet. Er urtheilt nur, damit der Wille beschließe. In Rücksicht auf die Freiheit zu entgegengesetzten Entschließungen, lehrt daher Buridan, ist der Wille freier, als der Verstand, welcher nur als ein untergeordneter Diener handelt [2]. Aber dies ist nicht seine letzte Entscheidung; jene Lehre spricht nur vom Wege, aber nicht vom Ziele der vernünftigen Seele, und Buridan weiß sehr gut, daß von diesem das letzte Urtheil abhängig ist. Sobald er nun aber auf den letzten Zweck sein Augenmerk richtet, verläßt ihn in einer ganz ähnlichen Weise, doch aus andern Gründen wie den Duns Scotus, sein Indifferentismus. Es wurde schon früher erwähnt, daß Buridan eine Entscheidung des Willens zu entgegengesetzten Entschlüssen nicht mehr für möglich hält, wenn eine vollkommene Er-

1) Ib. III qu. 3. p. 167 sqq. Anima informata judicio de bonitate vel malitia objecti primo generat in ipsa voluntate complacentiam quandam in objecto vel displicentiam in objecto, mediantibus quibus ipsa voluntas acceptare potest objectum vel refutare, quae quidem acceptatio vel refutatio sunt jam actuales inclinationes voluntatis, ad quas motus consequitur, si non fuerit impedimentum, post quem motum voluntas figitur et quiescit in bono adepto, quae quidem quies vel fixio dicitur delectatio, vel si fuerit impedimentum a prosecutione boni vel fuga mali, fiet in ipsa voluntate tristitia. Ib. X qu. 2 p. 851. Actum complacentiae vel displicentiae sequitur aliquis actus, qui solet vocari acceptatio vel refutatio. — — Ad ejus actus productionem voluntas se habet libere et est dominus ejus dominio et libertate oppositionis.

2) Ib. X qu. 2 p. 859.

kenntniß des höchsten Guts vorhanden ist; er behauptet nun allerdings auch in der Ergreifung des höchsten Guts noch die Freiheit der Seele, aber nicht mehr die Freiheit zum Entgegengesetzten, sondern zum letzten Zweck (libertas finalis ordinationis); um zu dieser zu gelangen, dazu dienen alle Mittel des Lebens [1]. Hierbei tritt nun aber auch wieder der Streit gegen die Lehre des Duns Scotus sehr entschieden hervor. Denn den Zweck der vernünftigen Seele findet Buridan nicht im sittlichen, sondern im wissenschaftlichen Leben. Er stützt sich hierbei auf den Aristoteles, indem er nicht zugeben will, daß die Liebe Gottes das Höchste sei; sie könne auch bei einem unvollkommenen Zustande sich finden [2]. Darin stimmt Aristoteles mit dem Seneca und allen alten Sittenlehrern überein, daß die Speculation jeder Weise des praktischen Lebens vorzuziehen sei. In der Anschauung Gottes, welche ein Act des Verstandes ist, haben wir die höchste Glückseligkeit des Menschen zu suchen. Der Genuß, welcher dazu zu gehören scheint, ist auch nur ein Genuß des Verstandes. Durch die Erkenntniß Gottes hängen wir mit Gott zusammen; sie ist die edelste Thätigkeit des

---

1) Ib. p. 860. Ad acceptationem finalis boni perfecte et firmiter ostensi sub ratione purae bonitatis non se habet voluntas libere libertate oppositionis, — — sed se habet libere libertate finalis ordinationis, — — et tamen ad claram ostensionem illius finalis boni et ad illius sic acceptationem vel volitionem ordinantur finaliter omnes aliorum acceptationes et ostensiones et consimilia et electiones, circa quae habemus libertatem oppositionis.

2) In pol. VII qu. 5 p. 374.

edelsten Theils unserer Seele[1]). Von diesem höchsten Gesichtspunkte, das Auge auf das letzte Ziel gerichtet, erscheint nun dem Buridan der Verstand doch freier als der Wille, denn jener ist mehr seinetwegen thätig, als dieser; nur in den Mitteln zum letzten Zweck schaltet der Wille frei. Deswegen schließt sich Buridan auch an die Aristotelische Formel an, daß der Verstand nicht mit tyrannischer, aber mit königlicher Gewalt über den Willen hersche[2]). Man kann sagen, daß dies Ergebniß der völlige Gegensatz gegen das ist, was Thomas von Aquino über diesen Punkt gefunden hatte. Thomas glaubte die Abhängigkeit des Willens vom Verstande vertheidigen zu müssen; aber die praktische Richtung der Kirchenlehre trieb ihn doch im letzten Ziele des Lebens eine Abhängigkeit des Verstandes vom Willen anzunehmen. Buridan wollte die Freiheit des Willens vom Verstande behaupten; aber seine philosophische Vorliebe für das speculative Leben zwang ihn das praktische Interesse dem theoretischen unterzuordnen[3]).

Wir können nicht sagen, wie Buridan seine Richtung auf das beschauliche Leben mit seinem Nominalismus vereinigte; nur so viel scheint gewiß, daß er die sensualistische Ansicht des Nominalismus nicht streng festhalten

1) In eth. X qu. 5 p. 883 sq.; in pol. VI qu. 2 p. 317; VII qu. 5 p. 369; 370 sq. Felicitas humana consistit in actu intellectus, qui est notitia perfecta dei. Ib. p. 375. Felicitas consistit in dilectione seu actu dilectionis, qui est dilectatio intellectus.

2) In pol. VII qu. 5 p. 369; p. 375. Intellectus est liberior libertate, quae est gratia sui ipsius, quae est nobilior libertate oppositionis. In eth. X qu. 5 p. 884.

3) S. oben S. 337.

konnte und der natürlichen Erkenntniß mehr zugestand, als nur die Erkenntniß der Erscheinungen zu betreiben. Eben hierdurch mochte es ihm möglich scheinen der Philosophie einen Werth auch unabhängig von der Theologie zu sichern, und es mag damit auch zusammenhängen, daß er wieder von der praktischen Richtung der Theologie sich lossagte. Aber indem er dieser die Entscheidung über die wichtigern Fragen vorbehält und der Philosophie nur ein untergeordnetes Geschäft zuweist, finden wir die selbständige Würde der Wissenschaft nur schlecht von ihm vertreten. Ihn beherscht noch völlig der Gedanke des Mittelalters, daß die weltliche Wissenschaft dem geistlichen Leben unterworfen sein müsse. Wenn er daher auch die philosophischen Untersuchungen von der Theologie loslöst, so gewinnen sie dadurch doch nur ein kümmerliches und beschränktes Leben, von Autorität abhängig, von Zweifeln fast in allen Punkten bewegt. Wenn sie auch noch einigen Geist der Forschung verrathen, so wirft sich dieser doch nur auf psychologische Fragen, welche die Eigenthümlichkeit des vernünftigen, freien Lebens in Anspruch nehmen und die Erfahrung der freien Willkür in einer Weise geltend machen, daß darüber die allgemeinsten Grundsätze der Wissenschaft in Gefar gerathen.

Viertes Kapitel.

Mystiker, besonders Johann Gerson.

Neben diesen Entwicklungen der Schule hatten im 14. und 15. Jahrh. die Lehren der Mystiker, welche an das

Volk sich wendeten, ihren ununterbrochenen Fortgang. Sie gehörten noch immer vorherschend dem Deutschen Stamme an, dessen alter Gegensatz gegen die romanische Hierarchie noch keinesweges überwunden war. Da wirkte der Niederländer Johann Ruysbroek, der ekstatische Doctor, da die Deutschen Prediger Johann Tauler von Straßburg und Heinrich Suso von Constanz, auch ein Deutscher Meister zu Frankfurt, welcher wahrscheinlich nicht viel später die Deutsche Theologie schrieb. Sie erinnern noch sehr an Meister Ekhart in der Gewalt ihres Dranges nach Vereinigung mit Gott, in den metaphysischen Lehren des Realismus, welche sie in ihre mystischen Lehren einmischen, entfernen sich jedoch von ihm in einer etwas praktischern Richtung, welche sie faßlicher für das Volk reden läßt und näher an das kirchliche Leben heranzieht, wie denn nicht selten gegen das freie Leben derer, welche in Gott sich sicher wähnen, ihre Stimme sich erhebt. Es bleibt ihnen dabei noch eine Freiheit der Denkart, welche weit davon entfernt ist den Lehren der Kirche ängstlich sich anzuschmiegen, ja überhaupt der Autorität und der Gelehrsamkeit aus Büchern keinen großen Werth beilegt, viel lieber dagegen aus dem lebendigen Borne des Herzens schöpft. Aber hierin vertieft diese Mystik sich auch und dem innern Sinnen oder dem Schwelgen in Gefülen der Liebe giebt sie viel zu ausschließlich sich hin, als daß die Rüstigkeit des praktischen Lebens darüber nicht vernachlässigt werden sollte. Sie strebt wohl nach einer reinen Sittlichkeit, welche sich selbst vergißt, allen Eigenwillen aufgiebt und nichts des Lohnes, sondern alles nur des Guten wegen

thut [1]; aber diese Sittlichkeit ist viel zu innerlicher Art, als daß sie den Bedürfnissen des täglichen Lebens sich zuwenden sollte [2]. Als einen wesentlichen Fortschritt wird man daher diese Mystik allerdings ansehn müssen, wenn man sie mit jenen Schwärmereien der ältern Gottesfreunde vergleicht, welche in der Freiheit ihres Geistes über Gesetz und Gewissen sich erhaben dünkten; von dem Standpunkte aber, welchen eine gottergebene Frömmigkeit einnehmen mußte, um eine Umwandlung des Lebens im Volke und in der Gestaltung aller Gesellschaftsverhältnisse hervorzubringen, war sie noch weit entfernt.

Wenn man die Geschichte der Mystik im Mittelalter betrachtet, so drängt sich die Bemerkung auf, daß sie, in der Stille eines zurückgezogenen klösterlichen Lebens genährt, der Geistlichkeit zunächst angehörig, doch einen verwandtschaftlichen Zug zum Volke bewahrte. Hatte sie doch mit diesem gemein, daß sie keine große Zurüstung

---

1) Deutsche Theol. Kap. 26. „Ich will weder sein, noch nicht sein, leben oder sterben, wissen oder nicht wissen, thun oder lassen und alles, das diesen gleich ist, sondern alles, das da muß oder soll sein und geschehen, da bin ich gehorsam zu, es sei in leidender Weise oder in thuender Weise." So predigt die Deutsche Theologie vor allem Gehorsam gegen Gott oder die Pflicht. Ebend. Kap. 30. „Wäre icht Besseres denn Gott, das müßte geliebt werden vor Gott. Und darum hat sich Gott selber nicht lieb als sich selber, sondern als gut. Und wäre oder wüßte Gott icht Besseres denn Gott, das hätte er lieb und nicht sich selber." Ebend. Kap. 38. „Und wer Christus Leben darum hat, daß er damit etwas überkomme oder verdiene, der hat es als ein Lohner und nicht von Liebe und hat sein auch zumal nicht.

2) Ebend. Kap. 9. „Es ward Ausgang nie so gut, Inbleiben wäre besser."

der Schriftgelehrsamkeit verlangte; ein jeder Klausner, welcher dem weltlichen Leben entsagte, konnte sich ihr ergeben. Hierbei fielen die Schranken zwischen weltlichem und geistlichem Stande wie von selbst hinweg. Findet doch derselbe Zug zum Himmlischen, welcher den frommen Klosterbruder zur Anschauung hinreißt, auch in der Seele des gemeinen Mannes in derselben Stärke, in derselben Innigkeit sich wieder. Daher sehen wir auch von derselben Zeit an, wo die Hierarchie ihre Schranken zwischen Weltlichem und Geistlichem zu immer festerer Ordnung und Abscheidung zog, die entgegengesetzten Bestrebungen mit mystischen Elementen versetzt. Aber nichts zeigt deutlicher als diese Verbrüderungen des weltlichen und des geistlichen Lebens, daß dem Mittelalter die Hierarchie nicht erspart werden konnte. Denn wie auch einzelne Glieder derselben eine edle Gestalt zeigen mögen, im Ganzen stürzen sie sich immer in Verwilderung, in Gesetzlosigkeit, in die Zügellosigkeit eines zwischen Büßungen und Genuß schwankenden Lebens. Noch im 14. und 15. Jahrh. war man über diesen Stand der Dinge nicht hinausgekommen. Um ihn zu überwinden mußte man erst die Frömmigkeit des Gemüths mit einem Leben vereinigen lernen, welches auch in den weltlichen Geschäften die heilige Ordnung der Pflicht und denselben Gottesdienst, wie in den priesterlichen Verrichtungen, anerkennt. So lange man im beschaulichen Leben einen höhern Grad der Frömmigkeit fand, welcher über das Leben einer werkthätigen Liebe erhebe, ja von einem solchen nur gestört werde, mußte man darauf bedacht sein es durch eine strenge klösterliche Regel, durch Gebet und Ka-

steiungen oder durch gelehrte Beschäftigung zu binden, wenn es nicht in Ungebundenheit ausarten sollte [1].

Deswegen finden wir die Mäßigung im beschaulichen Leben im Mittelalter fast nur bei den geistlichen Mystikern, welche in den Übungen der Frömmigkeit, in ihren geistlichen Pflichten, in ihrer Lehrerthätigkeit und sonstiger gelehrter Arbeit eine Erfüllung ihrer beschaulichen Muße fanden, welche der Zügellosigkeit des Lebens, der Überspannung der Phantasie entgegenarbeitete und an die Wirklichkeit festband. Und in diesen geistlichen und gelehrten Mystikern haben wir denn auch unstreitig die rechten Übergänge zu erkennen, durch welche die mittelalterliche Frömmigkeit in das praktische Leben eindrang und erst dadurch mit dem Volke auf die Dauer sich befreundete. Die deutschen Mystiker haben hierzu einen Anlauf genommen, welcher noch zu früh und unreif war, obwohl nicht geleugnet werden soll, daß er seine Nachwirkungen hatte und von anderer Seite her mit jenen gelehrten Mystikern nach demselben Ziele führte.

Als einen bedeutenden Punkt in diesen Übergängen, welche doch nur nach einer praktischern Frömmigkeit hinstrebten, haben wir Gerson anzusehn, einen in vieler Rücksicht merkwürdigen Mann, welcher auch wegen seiner Stellung zur Philosophie unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, wenn er auch nicht wegen seiner eigenthümlichen Erfindungsgabe glänzt, sondern nur als

---

1) Die Deutsche Theologie erkennt das wohl an. Kap. 25. „Denn der Mensch muß auch etwas thun und zu schicken haben, dieweil er lebet." Aber sie stellt doch den Vorstellungen der Zeit folgend das Gott Leiden über das thätige Leben. Kap. 21.

eine Frucht und ein Zeichen seiner Zeit gemerkt werden muß [1]).

Johannes, der älteste Sohn eines Landmannes Le Charlier, wurde in der Diöcese von Rheims zu Gerson, einem Dorfe, von welchem er seinen Beinamen führt, 1363 geboren. Von seinen Eltern zum geistlichen Stande bestimmt studirte er zu Paris. Hier trat er auch als Lehrer auf, selbst von seinem vorzüglichsten Lehrer, dem berühmten Nominalisten und Theologen Peter von Ailly, schon in jungen Jahren ausgezeichnet. Nach dem Abgange dieses Mannes von der Universität, deren Kanzler er gewesen war, wurde Gerson 1395 zu seinem Nachfolger erwählt. Von stiller Gemüthsart hatte er früh dem beschaulichen Leben seine Reize abgewonnen; aber wie gern er sich ihm gewidmet hätte, die Noth seines Vaterlandes und der Kirche, sein Amt als Kanzler, seine Lust am Predigen, sein Eifer für die sittliche Bildung anderer rissen ihn fort eine thätigere Rolle in den Händeln seiner Zeit zu übernehmen. Diese Zeit war voll von den Übeln, von der Schmach und den Lastern, welche den Verfall veralteter Zustände und die Schwäche neuer Dinge zu begleiten pflegen. Gersons Schriften sind mit Klagen erfüllt über die elende Gegenwart; sie sind von den Schwächen derselben nicht frei; zum größten Theil Erzeugnisse des

---

1) Über sein Leben s. Gersoniana II, 1 vor der Ausg. s. Werke von Du Pin Antw. 1706, welche ich gebrauche, u. Ch. Schmidt essai sur Jean Gerson. Strasb. 1839; über s. mystischen Lehren Hundeshagen üb. die mystische Theol. d. Joh. Charlier von Gerson in Illgen Zeitschr. für die histor. Theol. 4 Bd., Liebner üb. Gerson's myst. Theol. in d. theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1835.

Augenblicks lassen sie die lockere Verbindung der Bildungselemente durchblicken, von welchen sein Zeitalter sich nährte; aber sie zeigen auch, wie ein zartes Gemüth, welches von keiner persönlichen Leidenschaft beherscht ist, mitten unter den Kämpfen der Parteien nicht allein seine innere Ruhe bewahren kann, sondern auch muthig und fest in seinen Grundsätzen und seinem Vertrauen zu Gott von der Noth der Umstände zu kräftigen Entschlüssen und rüstiger Thätigkeit getrieben wird. Im Schisma der Kirche war es Gerson, der vor allen Übrigen die Lehre, daß ein allgemeines Concil über dem Pabst stehe, aus der Schule in das Leben brachte. Im Streite der politischen Parteien, welche Frankreich zerrissen, konnten ihn seine Verpflichtungen gegen den Herzog von Burgund und persönliche Gefaren nicht abhalten auf die Verdammung des Buches zu dringen, welches die Ermordung des Herzogs von Orleans als Tyrannenmord gebilligt hatte. Seine Grundsätze machte er auf den Concilien zu Pisa und zu Constanz mit eben so großer Thätigkeit als Entschiedenheit geltend. Der halbe Erfolg, welchen sie hatten, schien ihm nur eine Niederlage. Da mußte er aus Constanz flüchten, als Pilgrim in Baiern, in Östreich seine Sicherheit suchen. Der Kanzler der Pariser Universität hat Paris, seine Bücher, sein Haus nicht wieder gesehn. Bei seinem Bruder, dem Prior eines Cölestinerklosters zu Lyon, lebte er seine letzten Jahre bis 1429, zurückgezogen, doch viel beschäftigt mit dem Unterrichte von Kindern, welche er zum Christenthum führte und noch am Tage vor seinem Tode um sich versammelte, damit sie für ihn beten möchten.

Die Schriften Gerson's sind sehr zahlreich, meistens von kleinerm Umfange, Werke der Gelegenheit. Die bedeutendsten für uns sind seine Betrachtungen über die mystische Theologie und einige kurze Aufsätze über philosophische Gegenstände, welche wie Entwürfe aussehn. Systematische Ausführlichkeit und Strenge des wissenschaftlichen Zusammenhangs fehlt ihnen durchaus. Die Kürze seiner hingeworfenen Gedanken ist oft dunkel. Bemerkenswerth ist es, daß er nicht allein in Lateinischer, sondern auch in Französischer Sprache schrieb, zum Theil Predigten, aber auch Werke von größerm Umfange für seine Schwestern und Ungelehrte. Für die Gelehrten, meint er, wäre hinreichend gesorgt, aber nicht sie allein sollten Antheil haben an den Gaben des Geistes [1]). Wir erkennen hieran, wie er der sittlichen Bildung des Volkes dienen möchte; mit Bedauern bemerkt er, daß sie vernachläßigt wird, mit Zorn erhebt er sich dagegen, daß man ihr Verführungen bereitet; in diesem Sinn hat er gegen Bilder, welche zur Wollust verlocken, und gegen den Roman von der Rose eigene Abhandlungen geschrieben.

Für unsere Geschichte ist Gerson nicht allein wegen seines Mysticismus, sondern auch wegen seines Nominalismus merkwürdig. Schon diese Verbindung hat etwas Auffallendes. Bisher haben wir den Mysticismus nur im Geleit des Realismus kennen gelernt; daß wir jetzt den Nominalismus desselben sich bemeistern sehen, haben wir für eins der stärksten Zeichen seines Sieges in der allgemeinen Meinung anzusehn. Denn sowohl die phi-

1) De monte contemplationis. Prol. c. 1.

losophische Richtung des Mysticismus als seine geschichtlichen Anknüpfungspunkte scheinen dem Nominalismus zu widerstreiten. Wenn jener dahin strebt uns in einer geheimnißvollen Weise mit Gott zu vereinen, so war dem der bisher entwickelte Nominalismus freilich nicht geradezu entgegen gewesen, indem er die theologischen Affecte als Dinge betrachtet hatte, welche Ausnahmen von der logischen Regel machten; aber dem Bestreben des Mysticismus zu zeigen, daß wir durch die niedern Ordnungen der Welt mit Gott zusammenhingen und in ihnen das Göttliche schauen könnten, mußte der Nominalismus sich versagen. Sehen wir auf die Überlieferungen, in welchen der Mysticismus auf Gerson gekommen war, so erblicken wir nichts als Realisten, welche seine Führer sind. Bonaventura und die Victoriner sind es vornehmlich, welche er verehrt und denen er fast sklavisch folgt. Waren deren Überzeugungen vom mystischen Wege etwa unabhängig von ihrem Realismus und mit dem Nominalismus eines Wilhelm von Occam *vereinbar*? Keinesweges. Sie beruhen wesentlich darauf, daß wir ein geistiges Auge haben in der Körperwelt, wie in der Geisterwelt die Gedanken Gottes zu erblicken. Der Nominalismus Occam's, welcher nichts als Erscheinungen und Zeichen der Dinge uns zu erkennen gestattet, war in seinem innersten Wesen abgeneigt unserm Verstande eine solche Durchdringung der weltlichen Dinge anzumuthen. Dennoch haben wir schon bei Buridan gefunden, daß die Nominalisten der spätern Zeit eine Richtung auf das beschauliche Leben von sich nicht ablehnten. Wir müssen wohl annehmen, daß der Nominalismus im Verfolg sei-

ner Entwicklung der ursprünglichen Neigung, aus welcher er hervorgegangen war, nicht treu blieb. Aber von der andern Seite, wenn nun der Mysticismus mit ihm sich verband, müssen wir wohl erwarten, daß auch er unter den Einflüssen des Nominalismus eine Umwandlung erfahren haben werde.

Die Gestalt, welche der Nominalismus bei Gerson annahm, hängt mit seiner Stellung zur Wissenschaft im Allgemeinen zusammen. Sein Widerwille gegen das wissenschaftliche Treiben seiner Zeitgenossen ist so stark ausgesprochen, daß man allein aus seinen Schriften hinlängliche Zeugnisse dafür, daß die bisherige Philosophie ihrem Ende mit raschen Schritten zueilte, würde zusammenstellen können. Seinen Liebling Bonaventura lobt er besonders deswegen, weil er von müßiger Neugier frei so viel als möglich vermeide seinen theologischen Untersuchungen fremdartige Dinge, Dialektik und Physik, einzumischen [1]. An der Theologie freilich hängt er fest; sie ist die Herrin aller Wissenschaften; die Philosophie ist nur ihre Magd [2]; aber die leeren Spitzfindigkeiten der Theologen bringen leider ihre Wissenschaft nur in Verachtung [3]. Die Feinheiten der alten Theologie schien Duns Scotus bis an die äußerste Grenze getrieben zu haben; Gerson beschuldigt die Realisten seiner Zeit, die Scotisten, obgleich er sie gewinnen möchte, daß sie in ihren Unterscheidungen noch über den Scotus hinausgingen. Ihre Gegner würden von ihnen spottweise Terministen ge-

1) De exam. doctr. p. 21.
2) De consol. theol. I pros. 2 p. 132 sq.
3) Lectiones duae contra vanam curiositatem in negotio fidei.

nannt; aber sie häuften nur noch mehr als jene Worte und Kunstausdrücke zu Unterscheidungen, wo nichts zu unterscheiden sei. Man gäbe zu, daß Gott einfach sei; wozu dienten da die Unterscheidungen, welche man vorgeblich in seinem Wesen mache, als nur der Einbildungskraft ihr Spiel zu gewähren? [1]) Das ist der beständige Vorwurf, welchen er den Scholastikern macht, daß sie durch Einbildungskraft und Vernunftschlüsse in der Erkenntniß Gottes etwas ausrichten wollten [2]). Die philosophische Forschung habe ihre Grenzen; das Unendliche könne sie nicht erreichen; die Glaubensartikel gingen über ihre Fassungskraft; das sei der Fehler der jetzigen Philosophen, daß sie dies nicht zugestehn wollten [3]). Damit will er nun die Philosophie nicht ganz verbannen; Logik und Metaphysik hält er für nothwendig, damit wir von unsern Affecten nicht betrogen werden, wie die Turelepinen und Begharden, sondern sie zu unterscheiden und aufzulösen wissen [4]). Aber die theologischen Affecte müssen zuvor vorhanden sein, ehe wir durch philosophische Untersuchung uns ihrer vergewissern können. Daher kann wohl mystische Theologie ohne Philosophie, aber nicht philosophische Theologie ohne mystische sein [5]). Es könnte scheinen, als wollte Gerson hierdurch der scholastischen Theologie einen Vorzug vor der Frömmigkeit einfältiger Gemüther einräumen; nur die ungläubige Philosophie

1) Ib. II cons. 5 p. 100 sq.
2) De myst. theol. spec. cons. 25.
3) C. van. curios. I p. 91 sq.
4) Sup. magnif. II p. 248.
5) De myst. theol. spec. cons. 30.

findet er unvereinbar mit der Erkenntniß der Wahrheit und beruft sich dafür auf den alten Satz, daß wir glauben müssen um zu erkennen; den Sinn aller seiner Bestrebungen giebt er sogar als darauf gerichtet an die mystische mit der scholastischen Philosophie zu versöhnen [1]. Doch es wird darauf ankommen, unter welchen Bedingungen er ihren Frieden zu Stande bringen will. Man sollte meinen, es wäre hart, wenn Gerson den Scholastikern auferlegt, sie sollten eingestehn, daß sie Menschen glichen, welche zwar geschärfte Augen und Ohren hätten, aber gemeiniglich an den übrigen Sinnen abgestumpft wären, und daß doch eben durch diese übrigen Sinne der Genuß des Göttlichen uns zukäme [2]. Von solchen Angriffen gegen die scholastische Philosophie, gegen die Gelehrten überhaupt sind die Schriften Gerson's erfüllt. Er macht gegen sie die Rechte des einfältigen Herzens geltend, welches Gott lieb hat, und kommt darin doch mit dem Scotus überein, daß nicht in der Erkenntniß, sondern in dem Genusse Gottes unser Zweck zu suchen sei. Aber obgleich er den Satz des Anselmus im Munde führt, daß wir glauben sollen um zu erkennen, ist er weit davon entfernt eine Wissenschaft des Glaubens zu suchen. Der Genuß genügt; Gott zu begreifen sind wir doch nicht im Stande; die Liebe, der Genuß Gottes schließt zwar nicht alle Erkenntniß aus, aber es ist nur eine Erkenntniß der Erfahrung, was wir durch sie ge-

1) De eluc. schol. myst. theol. cons. 10; sup. cant. cant. symps. 4. p. 54. Nostrum hactenus studium fuit concordare theologiam hanc mysticam cum nostra scholastica.

2) De eluc. schol. myst. theol. cons. 11 p. 427.

winnen; die Gründe der Erfahrung im Glauben zu erforschen, das ist vergebliche Neugier; die Liebe, welche Gerson preist, verlangt auch nicht einmal eine Erklärung, eine Auslegung ihres Inhalts [1]. Durch solche Äußerungen muß es uns sogar zweifelhaft werden, wie Gerson der Philosophie nachrühmen konnte, daß sie unsere Affecte uns auflösen oder erklären sollte. Gewiß aber sah er alle Weisheit, welche wir erreichen können, nur in der Erfahrung, nicht in der Ergründung der göttlichen Gaben. Wir finden daher bei ihm schon denselben Begriff der Philosophie, welcher bei den neuern Empiristen einen fast ungetheilten Beifall gefunden hat. Er betrachtet sie nach nominalistischen Grundsätzen als eine Erfahrungswissenschaft, stützt sich aber auf die Lehre, welche auch Occam vertheidigt hatte, daß die innere Erfahrung bei weitem sicherer sei als die äußere, und auf den Vorzug der Seele vor dem Körper, um die schönste und sicherste Philosophie in der Erfahrungsseelenlehre zu finden. Dabei ist er denn aber freilich auch der Überzeugung, daß die frommen Erfahrungen der mystisch gestimmten Seele den wichtigsten Gegenstand der Philosophie ausmachten, und meint, man könnte auch sonst unwissend sein und doch in diesem höchsten Sinne Philosoph heißen [2].

1) De simpl. cord. not. 15. Ipse amor — — quaedam cognitio est. Sed qualis cognitio? Certe experimentalis et suo modo proportionabilis tactui, gustui vel olfactui in sensibilibus. Unde quamvis dicatur ab aliquibus amor esse caecus, hoc habet fortassis veritatem loquendo de cognitione luminosa seu declarativa proportionabiliter ad visionem oculorum et aurium. — — Quis est iste pater tuus? — — Incomprehensibilis est et infinitus et ideo comprehendere eum non laboro.

2) De myst. theol. spec. cons. 8. Experimentum quippe

Wir werden hieraus schon abnehmen können, wie wenig er den Realisten geneigt ist, wie viel mehr seine Neigung ihn zu den Nominalisten zieht. Indessen er ist ein Mann, welcher den äußersten Folgerungen nicht geneigt gern eine Vermittlung des Streites sucht. Daher will er auch Nominalismus und Realismus oder, wie er sagt, Logik und Metaphysik mit einander aussöhnen. Noch gegen das Ende seines Lebens hat er eine kleine Schrift zu diesem Zwecke geschrieben [1]). Da verwirft er nun freilich den äußersten Realismus, welcher die allgemeinen Begriffe als Dinge außer Gott setzt, als eine Lehre, welche vorlängst verdammt worden sei. Sie führe zu der Lehre des Amalrich, daß Gott alles sei, daß die Ideen schaffen und geschaffen werden [2]). Sie ist ein wahrer Wahnsinn; denn was ist Wahnsinn anders als Dinge für wahr halten, die nur in der Einbildung vorhanden sind? Und nicht allein diese Übertreibungen des Realismus hat Gerson bei seinen harten Ausdrücken über seine Gegner im Auge, sondern auch die gemäßigten Lehren des Realismus erklärt er für Wahnsinn, wenn man die Meinung hege in seinen Vorstellungen oder Begriffen

---

quale erit ab extrinseco certum, si illud, quod in intrinseco fit, non certissimum ab anima experiente judicetur? Ex quibus elicio pulchrum corollarium, quod, si philosophia dicatur scientia omnis procedens ex experientiis, mystica theologia vere erit philosophia eruditique in ea, quomodolibet aliunde idiotae sint, philosophi recta ratione nominantur.

1) De concordia metaphysicae cum logica.

2) Ib. p. 825 sqq. Sein Hauptbeweis beruht darauf, daß nichts Mittleres zwischen Gott und Geschöpf angenommen werden dürfte. Cent. de concept. p. 793 sq.

die Dinge so zu erkennen, wie sie außer der Seele sind [1]). Man dürfte ihn hiernach für den strengsten Nominalisten halten; doch zeigen andere seiner Äußerungen, daß es ihm ernstlich darum zu thun ist den Realisten so viel nachzugeben, als ihm irgend möglich ist.

Der Zusammenhang seiner mystischen Lehre mit den Realisten mußte ihn hierzu führen. Sein Streit gegen die scholastische Metaphysik ist gegen das vermittelte Verfahren, den Beweis und die Abstraction, auf welchen dasselbe beruht, und wesentlich nur gegen dieses gerichtet. Doch sieht er die Abstractionen der Realisten nicht als etwas durchaus Unnützes an. Wer richtig abstrahirt, irrt nicht; Irthum würde ihn erst treffen, wenn er meinte, daß Dinge außer der Seele wie seine Abstractionen wären [2]). Das ganze vermittelnde Verfahren betrachtet er aber als eine Sache der Vernunft (ratio), und unterscheidet von dieser mit den ältern Mystikern die Intelligenz, die unmittelbare Einsicht in das Intelligible. Diese ist die Spitze des Geistes, der göttliche Funke der Vernünftigkeit, welcher die angeborne Wahrheit schaut und die Grundsätze der Wissenschaft uns beglaubigt; denn die Wahrheit dieser leuchtet uns sogleich ein, sobald wir nur die Begriffe, ihre Bestandtheile, verstehen [3]). Hierin weicht er bedeutend von den frühern Nominalisten ab,

1) De concord. metaph. p. 824. Subtilitas metaphysicantium si quaerit reperire in rebus ipsis secundum suum esse reale tale esse, quale habent in suo esse objectali, jam non est subtilitas, sed stoliditas et vera insania.

2) De modis sign. p. 816 sq.; de conc. met. c. log. p. 824; de myst. theol. spec. cons. 9.

3) De myst. theol. spec. cons. 10; cent. de conc. p. 800.

welche von sinnlichen Eindrücken und ihrer Anschauung in uns alle natürliche Erkenntniß ableiten wollten. Neben dem äußern und innern Sinn gestattet er zwar nicht dem thätigen Verstande, aber doch dem höhern Geiste, der Intelligenz, eine Stelle zur Vollziehung der allgemeinen Grundsätze, welche doch der natürlichen Erkenntniß zugezählt werden müssen [1]). Wenn der Nominalismus Occam's darauf hingearbeitet hatte natürliche und übernatürliche Erkenntniß in scharfen Grenzen von einander abzusondern und deswegen in der natürlichen Erkenntniß keine Erkenntniß Gottes erblicken wollte so eignet dagegen Gerson den Gedanken sich an, daß jedes Ding ein Zeichen Gottes sei [2]). Am weitesten aber geht er in seiner Nachgiebigkeit gegen die Realisten, wenn er ihnen zugesteht, daß es in Gott verschiedene Ideen gebe, auch des Allgemeinen, der Arten und der Gattungen, eine andere Idee des Menschen, eine andere des Pferdes, durch welche diese Dinge gebildet werden und von Ewigkeit sind, ein jedes in seiner Art [3]).

---

1) Cent. de conc. p. 795. Den intellectus agens verwirft er ib. p. 801, nimmt aber eine ursprüngliche Verbindung der Intelligenz mit Gott an, in welcher sie die Fähigkeit das Wahre zu erkennen hat. Ib. p. 802.

2) De modis signif. p. 816.

3) De conc. met. c. log. p. 825. Quodlibet ens creatum comparatum ad deum dici potest habuisse ab aeterno esse ideale, quantumcunque sit paucae entitatis vel individuationis. Et ita sicut sunt plures res creatae, sic dici possunt plures ideae et quod alia ratione conditus est homo, alia equus. — — Sic salvaretur, quod ab eodem inquantum idem non procedit nisi idem, quia concurrit ratio varia respectu diversorum effectuum. Es werden hierauf die universalia realia in Gott zugegeben.

In der That diese Zugeständnisse gehen fast so weit alle Hauptpunkte des Realismus zu billigen. Aber es stellen sich ihnen auch andere Behauptungen zur Seite, welche etwas abdingen möchten. Wie die frühern Nominalisten dringt auch Gerson darauf, daß wir keine Verschiedenheit der Ideen in Gott annehmen dürften. In ihm sind alle Gedanken nicht getrennt von einander, wie in uns, und eben so ist das Sein der Dinge in ihm ohne Absonderung, viemehr geht alles in ihm auf eins zurück [1]. Hierin findet er einen Hauptfehler der Realisten, daß sie verschiedene Formen in Gott setzten. Doch kann man diesen Streitpunkt als etwas weniger Wesentliches, ja als ein Zeichen betrachten, daß Gerson bei aller seiner Geneigtheit die Realisten zu gewinnen doch ihre Lehre nicht ganz unparteiisch beurtheilte, da sie bei ihrer Annahme vieler Ideen in Gott doch keinesweges leugneten, daß eine Idee Gottes alle Ideen umfasse und der Unterschied in Gott ein anderer sei als in unsern Gedanken. Von viel größerer Bedeutung ist es, daß Gerson mit den frühern Nominalisten den Unterschied zwischen dem objectiven Sein in den Vorstellungen oder Gedanken

---

1) De causa finali p. 813. Oportet igitur omnem pluralitatem rerum vel formarum vel formalitatum reducere ad unitatem, quoniam omne multum reducitur — — ad unum. Man kann sich hieraus überzeugen, daß der Streit zwischen Nominalisten und Realisten nicht, wie neuerlich öfters behauptet worden ist, die Frage betraf, ob alles auf ein höchstes Allgemeines zurückgeführt werden sollte, sondern auf die Vielheit der mittlern Begriffe sich bezog. Die Realisten, welche vornehmlich von den Nominalisten bestritten wurden, die formalizantes, verlangten eine Vielheit der Ideen in Gott, die Nominalisten wollten nur eine Idee zugeben.

der Seele und zwischen dem Sein der Dinge außer der Seele in einer Weise geltend macht, welche die Realisten nicht zugeben konnten. Zwar scheint er auch hierin etwas nachgeben zu wollen, wenn er den objectiven Vorstellungen nicht allein eine Bedeutung als Zeichen zugesteht, sondern auch eine Beziehung auf die Sachen [1]), welche jedoch nicht genauer erörtert wird; man kann wohl vermuthen, daß hierin das Bestreben verborgen liegt den Gedanken des Menschen doch eine gewisse Erkenntniß der Dinge, wie sie sind, zukommen zu lassen; aber bei weitem vorherschender ist doch seine Ansicht, daß Gedanken wie Worte nur Zeichen der Dinge sind, die Dinge aber von den Zeichen ein durchaus verschiedenes Sein haben. Dies vor allen Dingen sollen die Realisten eingestehn; er möchte diesen Unterschied zwischen objectivem Sein und Sein der Dinge ihrer Natur nach oder in sich selbst zum Schlüssel der Eintracht zwischen Terministen und Formalisten machen [2]). An verschiedenen Merkmalen sucht er ihn nachzuweisen. Der objective Gedanke drückt doch sein Object nicht völlig aus, wie es ist, vielmehr oft ist der Gedanke allgemein, der Gegenstand ein besonderer; jener ist gewissermaßen formell, dieser materiell, jener nothwendig, dieser zufällig; in einem und demselben Gegenstande giebt es auch verschiedene objective Begriffe

---

1) De conc. met. c. log. p. 829. Ratio objectalis respicit duo, scilicet intellectum et rem ipsam ad extra, ut res est vel natura quaedam in se. Modus autem significandi rem non ut res est in se, sed ut signum est vel significatum, sive sit extra animam sive ad intra.

2) Ib. p. 822.

und umgekehrt derselbe objective Begriff kommt in verschiedenen Gegenständen vor. Ja noch stärker als seine Vorgänger *scheint* Gerson die Unüberwindlichkeit dieses Gegensatzes zwischen Denken und Sein hervorzuheben, indem er ein objectives Sein auch in Gott annimmt, ein Denken der geschaffenen Dinge, welches Ursache derselben ist, aber dennoch dabei beharrt, daß auch dieses Denken das wahre Sein der Dinge nicht darstelle. Er scheut sich deswegen nicht zu behaupten, Aristoteles habe nicht alle Ursachen der Dinge gekannt; außer den vier übrigen Ursachen hätte er noch die objective setzen sollen, welche zwar in einigen Stücken mit den andern übereinkäme, aber doch in andern nichts mit irgend einer von ihnen gemein hätte [1]). Wir sehen, wie fest seine nominalistische Überzeugung ist, daß Sein und Denken völlig von einander verschiedene Dinge sind. Obgleich in Gott alle Vielheit auf eins zurückgeführt werden soll, kann er dennoch sich nicht entschließen das objective Sein und das

---

1) De causa fin. p. 813. Objectalis causa vel ratio non videtur idem esse convertibiliter cum aliqua causarum a philosopho positarum. — — Objectalis causa vel ratio non est penitus idem cum objecto, quoniam objectum est quasi materiale, ratio autem objectalis quasi formale. Denique in eodem objecto sunt objectales diversae et e converso. — — Esse objectale in suo modo essendi distinguitur saepius a modo, quo objectum existit, — — quia saepe existit materialiter, contingenter, dependenter, mutabiliter, divisibiliter, temporaliter, circumscriptibiliter. — — Esse objectale dicitur aliquando universaliter esse, non tamen hoc est in essendo, sed in significando. Daß Gerson die Objecte auch als divisibiliter existirend setzt, zeigt, daß er weniger streng als die frühern Nominalisten daran festhält, daß nur individua außer der Seele existiren.

wirkliche Sein der Dinge in ihm als dasselbe zu setzen[1]). Da er nun doch nicht leugnen kann oder mag, daß die Wahrheit aller Dinge in Gott sei, nimmt er seine Zuflucht dazu das objective Sein der Dinge in Gott als ein erhabneres in Vergleich mit dem Sein der Dinge in sich selbst zu bezeichnen. Die Dinge sind in Gott auf eine virtuelle oder fruchtbare Weise, nicht der Form nach verschieden, sondern jeden Unterschied überschreitend[2]).

Wenn wir den Gehalt dieses Gedankens überlegen, so werden wir gestehn müssen, daß in diesem Punkte, auf welchen die Streitfrage zwischen Nominalismus und Realismus in der letzten Entscheidung zurückgebracht werden muß, Gerson vom Realismus doch nicht gar zu weit absteht. Auf eine erhabnere Weise, gesteht er ein, ist in den Gedanken Gottes das Sein der Dinge und, wie früher bemerkt, auch ihrer Arten und Gattungen enthalten. Hätte er sich dies weiter entwickelt, so würde er haben zugeben müssen, daß in der erhabnern auch die niedere Weise eingeschlossen ist. Aber der Grundsatz, daß im Höhern das Niedere ist, obgleich allgemein anerkannt,

---

1) De conc. met. c. log. p. 821. Ens quodlibet dici potest habere duplex esse sumendo esse valde transcendenter. Uno modo sumitur pro natura rei in se ipsa, alio modo, prout habet esse objectale seu repraesentativum in ordine ad intellectum creatum vel increatum. Ib. p. 824; 825; de causa fin. p. 813.

2) De causa fin. p. 813. Esse objectale unicum et idem est in deo tam respectu sui, quam respectu creaturarum. Et hoc per eminentiam et virtualem seu fecundam continentiam. De conc. met. c. log. p. 825. Rationes creaturarum non sunt formaliter in deo, sed supereminenter. Vergl. die Lehre des Wilhelm Durand von dem virtuellen Erkennen Gottes. S. 560.

mußte im Mittelalter, welches das Niedere, das Sinnliche und Weltliche lieber abtödten, als emporziehen wollte, in der Anwendung auf unübersteigliche Schwierigkeiten stoßen. Auch Gerson giebt ihm keine Folge. Sein Streit gegen die Realisten beruht nun wesentlich nur in der Abneigung den Grund der Vielheit und des Zufälligen in Gott zu bestimmten Begriffen sich aufzulösen. Hierin ist er das völlige Widerspiel des Duns Scotus. Wärend dieser eine vieles und zufällig begründende Ursache in Gott sucht, verlangt jener, daß wir alle Vielheit und alle Zufälligkeit von Gottes Wesen entfernt halten sollen, beide jedoch so, daß sie die Nothwendigkeit der entgegengesetzten Richtung des Denkens gewissermaßen zugeben[1]. Nur ist dies von Duns Scotus mit viel größerm Bewußtsein der wissenschaftlichen Beweggründe auch in den entgegengesetzten Richtungen durchgeführt worden, als von Gerson. Dieser hält sich nur an die gemeine Vorstellung von der Einheit Gottes und von der Einheit eines jeden Dinges und verwirft zwar die philosophischen Begriffe, welche in den Dingen und in Gott vielerlei zu unterscheiden finden, nicht gänzlich, betrachtet sie aber doch nur als Mittel gleich den mathematischen Abstractionen, welche nichts wahrhaft Unterschiedenes erkennen[2].

---

1) De conc. met. c. log. p. 824. Deus nihil intelligit materialiter, nihil contingenter, nihil mutabiliter, nihil dependenter, nihil complexe, nihil false, nihil fallibiliter, quamvis res ab extra, quas intelligit distinctissime, secundum conditiones suas omnes, sint dependentes, materiales, sint contingentes, sint mutabiles, sint propositiones complexae, quaedam falsae, sint possibiles aliter se habere.

2) De myst. theol. spec. cons. 9. In hoc itaque mihi viden-

Auch hierbei hat Gerson nicht genug im Auge, daß der niedere Grad in den höhern übergeht und das Mittel zum Erkennen selbst ein Erkennen ist. Er hält nur die Einfachheit Gottes fest; auf weitere Unterscheidungen, welche das Verhältniß Gottes zur Welt genauer bestimmen könnten, will er sich nicht einlassen. Daher bleibt er beim Nominalismus stehn und bestärkt sich in ihm durch den Gedanken, daß der natürliche Verstand ohne Gnade Gott doch nicht zu erkennen vermöge [1].

Doch wir wollen nicht sagen, daß jener Gedanke, daß in Gottes Verstande die Dinge in einer höhern Weise sind und mithin auch durch die Gnade erkannt werden können, nicht eine Nachwirkung in seiner Denkweise gehabt habe. Vielmehr scheint er uns das vermittelnde Glied zwischen seinem Nominalismus und seinem Mysticismus abzugeben. Denn sonst würden wir es auf keine Weise erklären können, daß er den ältern Mystikern, besonders den Victorinern in allen ihren Sätzen über die Grade des Aufsteigens zu Gott beistimmt und daher auch den Sinnen und der Vernunft eine Kraft zuschreibt uns zu dem Göttlichen zu führen, ein Auge für die Erkenntniß des Höhern, sobald sie von der Intelli-

---

tur formalizantes agere laudabiliter, — — quod resolutiones hujusmodi queant fieri, quemadmodum apud mathematicos. — — Attamen dum affirmant ultra, quod praeter omnem operationem intellectus illa sunt in rebus taliter penitus, qualiter intellectus abstrahens ea imaginatur, — — ego procul dubio tota sententia dissentio ab eis, quia non intelligo, qua ratione istud dictum praesertim cum divina simplicitate pro vero possit vel sano sustineri.'

1) De conc. met. c. log. p. 824.

ganz erleuchtet worden [1]). Da soll auch das Niedere in das Höhere übergehn und in einer verklärten Weise in ihm bleiben. Aber freilich wird dieser entscheidende Punkt nicht festgehalten, sondern Gerson läßt sich den Fehler, welcher den Mystikern gewöhnlich ist, zu Schulden kommen in den Entzückungen des Geistes, welche als die höchste Stufe der Entwicklung angesehn werden, das Erhabenste mit völliger Aufhebung oder Fesselung des Niedern zu setzen [2]). Man sieht, er meint in den niedern Kräften Hindernisse des höhern Lebens zu finden; sie sind mit dem Sinnlichen zu sehr versetzt, als daß er ihren Einfluß nicht fürchten sollte. Er warnt daher davor nach der Weise der Realisten die Einbildungskraft und Vernunft über ihr Maß hinaus zu treiben [3]).

Wir werden nicht nöthig haben in die Einzelheiten seines Mysticismus tief einzugehn, denn sie bringen nichts Neues. Meistens stützt er sich auf die Victoriner oder den Bonaventura, verfährt jedoch dabei eklektisch, indem er in seine Psychologie auch die Eintheilungen der innern Sinnlichkeit aufnimmt, welche die Araber gegeben hatten [4]), und überhaupt davon überzeugt ist, daß die ältern Lehrer schon alles gesagt hätten, was über diese Dinge Gelehrten zu sagen sei [5]). Damit stimmt seine Ansicht über-

1) De myst. theol. spec. cons. 11; 12; 19; 24.

2) Ib. cons. 36. Raptus est fortis actuatio et vehemens in superiori potentia, unde cessant operationes inferioris potentiae vel ita debilitantur et ligantur, ut superiorem in sua operatione nequaquam impediant.

3) Ib. cons. 25.

4) Ib. cons. 12; cent. de concept. p. 796.

5) De exam. doctr. p. 21.

ein, welche, bei den Mystikern nicht ungewöhnlich, durch den Nominalismus genährt werden mußte, daß die mystische Theologie auf Erfahrung beruhe und nicht allein auf eigener Erfahrung, sondern auch auf den Erfahrungen anderer frommer Männer, gegen welche Mistrauen zu hegen unbescheiden sein würde [1]. Hierdurch wird der Autorität ein weites Feld geöffnet. Doch zur alleinigen Entscheidung soll sie nicht gebraucht werden, vielmehr gesteht Gerson auch zu, daß wir ohne eigene Erfahrung der frommen Gemüthsbewegungen über sie nur wie Blinde über die Farbe reden würden [2]. Es läßt sich denken, daß bei einem solchen eklektischen Verfahren nicht eben die strengste Kritik geübt wird. In der Mischung verschiedenartiger Vorstellungen laufen Überlieferungen mit unter, welche zu sehr entgegengesetzten Richtungen angehören, als daß sie ohne verdeckte Widersprüche sich vereinigen ließen. Zuweilen treten solche Widersprüche auch ganz offen zu Tage, wie denn Gerson nicht einmal darüber mit sich einig ist, ob er in der mystischen Theologie nur eine negative oder auch eine positive Erkenntniß Gottes uns zueignen soll [3].

Doch müssen einige Punkte seines Mysticismus ausgehoben werden, welche charakteristisch für ihn und seine

---

1) De myst. theol. spec. cons. 2; 4; 5. Quod si nullus est, qui sibi discredi de suis experientiis interioribus asserenti ferret aequo animo, quam incivile sit et irrationabile, immo quam destructivum omnis socialis convictus inter homines, si tot et talibus summae probitatis et excellentiae viris fides negetur.

2) Ib. 30.

3) Ib. 1; de eluc. schol. myst. theol. cons. 11. Vergl. Hundesh. S. 106.

Zeit sind. Zu ihnen gehört die Weise, wie er den zuletzt erwähnten Punkt sich auszugleichen sucht. Eine gewisse positive Erkenntniß will er doch der mystischen Theologie *nicht absprechen*; dazu drängt ihn ein Pariser Artikel, aber auch seine eigene Ansicht der Sache, indem er einen Genuß Gottes in ihr findet, der nicht ohne Bewußtsein sein könne. Aber freilich dies Bewußtsein, diese positive Erkenntniß in der mystischen Theologie ist von solcher Art, daß viele darin kaum eine Erkenntniß erblicken würden. Der Genuß ist dabei unstreitig die Hauptsache, das Bewußtsein nur die unerläßliche Nebenbedingung. Gerson vergleicht die mystische Erfahrung mit dem Genusse der unedlern Sinne, welchen wir auch wohl ein Erkennen, ja ein Sehen zuzuschreiben pflegten. Noch sprechender ist ein anderer Vergleich mit dem Genusse eines saugenden Kindes, welches nur die Süßigkeit der Muttermilch schmeckt, ohne irgend etwas in reflexiver oder erklärender Erkenntniß von der Milch, ihrer Güte, ihrem Sein und dergleichen zu wissen. *Einem solchen glücklichen Kinde an der mütterlichen* Brust der säugenden Weisheit Gottes, meint Gerson, sollte die mystische Theologie uns gleich machen [1]. So dringt er überall auf eine liebende Vereinigung mit Gott, vergleichbar den Thätigkeiten, welche aus Naturtrieb erfolgen, ohne vor-

1) De eluc. schol. myst. theol. l. l. Tunc nihil cognoscit sub quacunque ratione reflexa, etiam quod lac sit dulce vel bonum vel ens vel non ens, sed tantummodo lactandum se imprimit et fit mulcebris quaedam operatio experimentativa, non reflexa, non declarativa nec enuntiativa. Eine cognitio recta, d. h. eine unmittelbare, anschauliche, durch kein Nachdenken gewonnene Erkenntniß, wird in dieser Erfahrung zugegeben.

hergehende oder begleitende freie Erkenntniß. Auch in den höchsten Werken der Kunst finde dasselbe statt, daß keine überlegende Erkenntniß dabei sei, ja daß eine solche nur hindern würde; dagegen verlangt Gerson eine natürliche Erkenntniß, welche in verborgener Weise den Liebenden dem Geliebten verbinde, für dieses beständige Wunder einer übernatürlich eingegossenen Liebe Gottes [1]). Unter der Bedingung, daß die scholastische Philosophie diesen Weg sich leiten lasse, will er sie mit der Mystik vereinigen [2]). Man wird bemerken können, daß dieß eine Lehre ist, welche in geradem Gegensatze gegen die Thomistische Theologie steht. Wenn diese alles von der Erkenntniß des Verstandes ableiten wollte, so strebt jene alles auf Naturtrieb zurückzuführen. Man wird auch hieran sehen können, daß der Indifferentismus noch immer im Fortschreiten war und hier wohl den höchsten Grad seiner Übertreibungen erreicht hatte, indem nach dieser Lehre Gerson's die Erkenntniß des Verstandes auch nicht einmal die erste Veranlassung zum Begehren geben soll, sondern alles vom unbewußten Naturtriebe abgeleitet wird. Doch von dieser wissenschaftlichen Richtung der Zeit wird man bei einem Manne, welcher in wissenschaftlichen Untersuchungen sehr zur Mäßigung geneigt ist, den stärksten Beweggrund schwerlich herleiten können. Gerson scheint diesen zu verrathen, wenn er in seinem

---

1) Ib. cons. 6. Theologia mystica — — est conjunctio amorosa dilecti cum dilecto, quod exsuperat omnem sensum, quod vulnerat, quod conjungit ignotis ignote tanquam in divina caligine.

2) Man muß hierüber die ganze angeführte Schrift vergleichen.

Streite gegen die scholastische Gelehrsamkeit und Grübelei in der Metaphysik die schlichte Frömmigkeit der Ungelehrten als das beste Mittel zu Gott zu gelangen empfielt. Man kann wohl sagen, daß erst bei Gerson der Streit der Mystik gegen die Scholastik, welchen man als über das ganze Mittelalter verbreitet sich gedacht hat, zu vollen Flammen ausbricht, wiewohl dies von jenen Mystikern schon vorbereitet worden war, welche dem Volke sich zugewendet hatten. Wenn Gerson dabei doch Mystik und Scholastik zu versöhnen sucht, so müssen wir bekennen, daß seine Bedingungen gegen die letztere unbillig sind, ja seine Mittel sie zu sich herüberzuziehen vielmehr auf ihre Vernichtung es abgesehn haben.

Wie in seinem Streite gegen die Scholastik der Nominalismus eine Hauptrolle spielt, so macht er nicht minder in seiner Mäßigung des Mysticismus sich bemerklich. Gerson ist nicht geneigt jeder Behauptung über mystische Gesichte beizustimmen. Er möchte Kennzeichen gewinnen, an welchen man wahre und falsche *Gesichte* unterscheiden könnte, gesteht aber, daß sichere Kennzeichen nicht zu erlangen wären; nur Wahrscheinlichkeit ist in diesen Dingen erreichbar; denn es muß dem Glauben etwas überlassen bleiben [1]), ein Ergebniß, auf welches auch die Realisten zuletzt in anderer Richtung geführt worden waren. Im Besondern aber glaubt Gerson gegen die Vorstellung streiten zu müssen, daß der beschauliche Mensch ganz in seine Idee, welche in Gott ist, zurückkehren könne, so daß Liebendes und Geliebtes eins werden und der Mensch in

---

1) De distinctione verarum visionum a falsis p. 44.

Gottes Wesen sich verwandelt. Diesen Irthum findet er beim Mystiker Ruysbroek, gegen den er eine eigene Schrift geschrieben hat; er führt ihn aber auf den Amalrich zurück, dessen Lehre er als das Ergebniß des Realismus schildert [1]). In diesem Sinne warnt er auch vor den Übertreibungen der Liebe, welche leicht zu sinnlichen Vorstellungen verlockten, Gott und Menschen zu sehr einander gleich setzten und den Wahn begünstigten, als könnte eine Vereinigung zwischen beiden mit Aufhebung der Persönlichkeit stattfinden. Hier greift unstreitig das Hauptbestreben des Nominalismus ein das abgesonderte Sein der Individuen zu behaupten. Nur im Willen vereinigt die Liebe Freunde mit einander und den Menschen mit Gott [2]). Dennoch hält Gerson von physischen und metaphysischen Bildern, durch welche er die innige Gemeinschaft der frommen Seele mit Gott veranschaulichen will, sich nicht zurück. Seine Überlieferungen führen ihn dazu an, treiben ihn aber auch zu Sätzen, welche die Haltungslosigkeit seiner eklektischen Denkweise sehr deutlich zeigen. Von den frühern Mystikern hat er die Lehre von der Einheit der Seele angenommen; er unterstützt sie durch seine nominalistischen Grundsätze, welche die Unterscheidungen der Seelenvermögen nur dem Namen, nicht aber der Sache nach gelten lassen, und findet hierin einen Hauptpunkt des Streites gegen die Formalisten [3]), welche doch in der That die Einheit der Seele besser zu vertheidigen wußten, als er. Denn seine Meinung geht dahin, daß

1) De myst. theol. spec. cons. 41; de conc. met. c. log. p. 826.
2) De myst. theol. spec. cons. 40.
3) Ib. cons. 9.

unsere Liebe zu Gott uns vom Irdischen, von den thierischen und sinnlichen Kräften unserer Seele trennen und die geistigen Kräfte dagegen zu Gott emporziehen soll [1]. Diese Meinung drückt sehr gut die tiefe Kluft aus, durch welche die Nominalisten das natürliche Erkennen von dem übernatürlichen scheiden wollten. Noch von einer andern Seite her ergeben sich ähnliche Überzeugungen, wenn man die schwankenden Sätze, unter welchen Gerson wählt, so nennen kann. Die Einheit der Seele war hauptsächlich darauf gegründet worden, daß man theils die Entwickelungen der niedern Kräfte als nothwendige Vorbereitungen und niedere Grade der höhern Kräfte, theils Verstand und Willen als entsprechende Seiten derselben Kraft sich gedacht hatte. Auch Gerson seinen alten Überlieferungen folgend äußert sich in ähnlicher Weise [2]; wenn wir aber genauer nachsehn, so geht seine Ansicht doch einen ganz andern Weg, indem er auch ohne die Ausbildung der niedern Kräfte, der Sinnlichkeit und der Vernunft, das höhere Leben für erreichbar hält und die Bildung des wissenschaftlichen Verstandes eher für ein Hinderniß, als für eine nothwendige Bedingung der frommen Liebe ansieht. Um nun die Kräfte der menschlichen Seele nicht ganz auseinanderfallen zu lassen, bequemt er sich sogar zu dem Gedanken, daß die niedern Kräfte von

---

1) Ib. cons. 41 p. 395. Omne igitur, quod in homine reperitur spirituale vel divinum, separatur quodammodo per amorem vivificum ab omni eo, quod terrestre est atque corporeum; sic fit ibi divisio spiritus et animae, id est spiritualitatis et animalitatis et sensualitatis et separatur pretiosum a vili.

2) Ib. cons. 9; 12; 13.

der höhern Liebe vergeistigt oder auch wohl in Ruhe und Unthätigkeit versetzt werden könnten [1]). Daß dies in Wahrheit der Forderung gleich kommt, daß in der Entwicklung unseres vernünftigen Lebens von Gott ein Gang eingeschlagen werden könnte, welcher der Ordnung der Natur entgegengesetzt ist, scheint er nicht zu bemerken.

Mußte man zu solchen Folgerungen kommen, wenn man die Überschätzung einer gelehrten Philosophie, welche an mancherlei Krankheiten litt, niederdrücken und dagegen die einfältige Frömmigkeit des Herzens erheben wollte? Wir verkennen es nicht, daß die Richtung dieser Gedanken mit den edelsten Bestrebungen Gerson's für die Frömmigkeit des Volkes zusammenhängt. Wir verdanken ihr, daß er auf das ursprüngliche Bewußtsein des Guten und des Bösen, auf das Gewissen des Menschen das größte Gewicht legt [2]), daß er auch wieder die Beschränktheit der menschlichen Vernunft nach seiner praktischen Richtung weniger in den Schranken des wissenschaftlichen Erkennens, als in dem sittlichen Verderben der Menschen sucht, daher mit Hugo von St. Victor von der Erbsünde die Verwirrung unseres Gewissens ableitet, welche den Frieden in

---

1) Ib. cons. 41. Quo fit, ut corpus proprium sic habituatum et affectum induat et gerat quandam proprietatem ipsius spiritus, propriis vel derelictis vel multum ab actione suspensis.

2) Ib. cons. 14. Mit den Frühern seit Alexander von Hales nennt er es synderesis, welcher Ausdruck mit mancherlei mystischen Vorstellungen verbrämt worden ist, weil man seine ursprüngliche Bedeutung nicht kannte. Auch in der neuern Zeit scheinen viele nicht gewußt zu haben, daß er aus dem Griechischen συντήρησις verdorben worden ist. S. Albert. Magni summa de creat. II. qu. 69 art. 1.

der Ordnung zwischen den höheren und niederen Kräften der Seele gestört habe. Die Folgen dieser Besiegung durch die Sünde *auszugleichen* und *die Ruhe* der Seele *wiederherzustellen*, das sieht er nun in dieser Richtung *als* die Absicht der mystischen Theologie an [2]). Aber wenn wir diesen Ruhm ihm auch nicht schmälern möchten, so müssen wir doch bemerken, daß er bei seinen Bemühungen eine einfache Frömmigkeit zu verbreiten doch eine Vorstellung von ihr verräth, welche ihr, wenn sie wahr wäre, den Zugang zum Volke verschließen würde. Wenn er die Einfältigkeit des Herzens lobt, welche von der Neugier feiner und unnützer Fragen fern ist, fügt er hinzu, daß sie wohl vorzüglich ihre Stelle haben möchte bei den arbeitenden Ständen, welche keine Zeit zu gelehrtem Nachdenken haben, doch aus Liebe dem Heil anderer sich widmen könnten; allein auch den Mönchen, welche unter strenger Regel leben und dadurch von müßigen Forschungen und physischen Abstractionen zurückgehalten werden, schreibt er *einen besondern* Beruf zur einfachen *Frömmigkeit* zu [1]). Man sieht seine Ansicht neigt sich noch der Absonderung des geistlichen Berufs von den weltlichen Beschäftigungen zu. Doch viel deutlicher tritt dies hervor, wenn er dem Vorwurf gegen die beschauliche Mystik, daß sie nur für das eigne Heil sorge, dadurch zu begegnen denkt, daß jeder nächst Gott zuerst sich selbst zu bedenken habe und daher das beschauliche Leben Gott wohlgefälliger sei, als das

---

1) De medit. cons. 2 sq.; de myst. theol. spec. cons. 20. In hoc praecipue versatur — — theologia mystica.

2) De simplificatione cordis not. 17.

thätige, in welchem man andern diene [1]). Zwar will er hierdurch von den Pflichten des praktischen Lebens nicht abziehn; wenn sie uns aufgelegt werden, müssen wir uns ihnen unterwerfen; aber er hält es für besser, daß wir mit ihnen nicht belastet werden, sondern ungestört unserer innern Beschauung uns widmen können. Sehr merkwürdig ist es nun, wie Gerson durch diese Betrachtungen sich dahin geführt sieht das beschauliche Leben als etwas anzusehn, was nur die Sache eines besondern Berufs sein könne. Er betrachtet es wie ein eigenes Gewerbe. Man müsse zu ihm die Berufung Gottes abwarten. Nicht jeder passe dazu, theils nach seiner Gemüthsart, theils nach der Stellung, welche er im bürgerlichen oder kirchlichen Leben inne habe. Prälaten, welche mit den Geschäften der Kirche zu thun hätten, würden, so lange diese Geschäfte währten, von ihm abgehalten; Handel, bürgerliches Gewerbe, Landbau, das Band der Ehe, alles, was den Geschäften der Arbeit angehört oder zu ihnen führt, vertrage sich nicht mit dem beschaulichen Leben [2]). Man sieht, Gerson behält den höchsten Grad der Frömmigkeit dem mönchischen oder einsiedlerischen Leben vor.

Über die Stellung Gerson's kann man nun kaum einen Zweifel hegen. Die gelehrte Scholastik hat er aufgegeben; gegen sie hat ihm die einfache Frömmigkeit des

---

1) De monte cont. 26. Aliquis vitae contemplatione sibi ipsi proficit multo plus atque divinius placetque amplius deo, quam per vitam activam, quod satis est; nihil est enim post deum a me plus diligendum, quam egomet, et plus etiam, quam totum residuum mundi.

2) L. l.; de myst. theol. pract. cons. 1; 3.

Volkes einen überwiegenden Werth; aber einen höheren Werth behauptet ihm dennoch die innere Beschauung, welche mit den *Geschäften des weltlichen Lebens sich nicht verträgt*, welche daher nur wenigen *Bevorzugten* zu Theil werden kann. Wenn die Geistlichkeit früher durch ihre Gelehrsamkeit, durch ihre philosophische Forschung, durch ihre Herschaft über innere und äußere Angelegenheiten der Kirche ihren Vorrang über die Weltlichen behauptet hatte, so läßt er dies fahren; aber durch ihre Zurückziehung von den Bedürfnissen des äußern Lebens, durch ihre fromme Beschauung soll sie noch ihren Vorzug behaupten. Noch hält Gerson an die hierarchische Absonderung fest. Er möchte sich dem Volke zuwenden, wie er selbst aus dem Volke emporgekommen ist, aber er kann sich davon nicht überzeugen, daß die Beschäftigung mit weltlichen Sorgen nicht von Gott abziehen sollte. So steht er in der Mitte zwischen der absterbenden Hierarchie und den aufstrebenden Kräften der neuern Völker.

Fünftes Kapitel.

Raimund von Sabunde.

Am Ausgange der Jahrhunderte, welche die Philosophie des Mittelalters entwickelten, haben wir noch einen Spanier, den Raimund von Sabunde, zu erwähnen, welcher gewissermaßen die Ergebnisse der frühern Systeme zusammenzufassen strebte. Scheinbar steht er in seiner Zeit vereinzelt, aber nur weil er das systematische Bestreben in einer neuen und einfachern Weise noch festzuhalten

suchte, wärend schon die meisten seiner Zeitgenossen den Bewegungen, welche zur Auflösung des Systems führten, sich zugewendet hatten. Eben hierin zeigt sich am auffallendsten der Gegensatz zwischen dem Realismus und Nominalismus. Raimund war Realist, wärend die Richtung seiner Zeit schon für den Nominalismus sich entschieden hatte.

Über die Lebensumstände Raimund's ist uns wenig bekannt. Zu Barcellona geboren lehrte er zu Toulouse Theologie, Medicin und Philosophie. Wir besitzen von ihm zwei Schriften, unter welchen seine natürliche Theologie oder das Buch der Geschöpfe die ausführlichere und berühmtere ist, um das Jahr 1436 zu Toulouse vollendet [1]; eine kleinere Schrift über die Natur und Verpflichtung des Menschen ist nur ein Auszug aus diesem Werke, welchen er selbst verfaßte um seiner Lehre einen leichtern Eingang zu verschaffen [2].

Diese Schriften stechen freilich in ihrer Fassung sehr

1) Oudin. de script. eccl. III p. 2368.

2) Vergl. darüb. de nat. et obl. hom. isag. p. 11; c. 39 p. 241; c. 63 p. 347; c. 82 in.; c. 86 p. 468. Ich bediene mich für die theol. nat. der Ausg. Francof. 1635. 8, für de nat. et obligatione hominis der Ausg. Colon. 1700. 12. Dieser Auszug kann uns für die meisten Punkte die Hauptschrift ersetzen, welche gewöhnlich nur weitläuftiger ist. Wo er etwas ausläßt, pflegt er es anzugeben und auf die größere Schrift zu verweisen. Der Auszug ist auch unter dem Titel viola animae bekannt. In der Ausgabe Colon. 1499. 4. ist ein 7. Dialog angehängt, welcher nicht zu diesem Werke gehört. Daß der Auszug nicht von Raimund selbst verfaßt sei, wie Nic. Anton. bibl. hisp. vet. II p. 216 nr. 122 vermuthet wird, beruht nur auf einer oberflächlichen Vergleichung beider Werke.

gegen die Schriften der scholastischen Systematiker ab. Wenn uns diese durch ihre schwerfällige Haltung, durch ihre gelehrten und spitzfindigen Beweise abschrecken, so bringt dagegen Raimund von Sabunde alle seine Gedanken in eine leichte Übersicht, in einen faßlichen Ausdruck; selten hat er es mit Kunstwörtern zu thun, mit Autoritäten erklärt er ausdrücklich sich nicht einlassen zu wollen, vielmehr will er alles aus dem Buche der Natur schöpfen. Nun müssen wir freilich gestehn, daß er dies nicht gethan hat; er hat, wie alle Philosophen, nicht umhin gekonnt aus der Bildung seiner Zeit die Gedanken zu entnehmen, denen er einen wissenschaftlichen Zusammenhang zu geben strebt; aber es ist auch eben keine besondere Gelehrsamkeit, keine Autorität besonderer Art, welche er zur Grundlage seiner Überzeugungen und Untersuchungen macht; den Aristoteles hat er allem Anschein nach nur oberflächlich studirt [1]; man könnte nach dem Titel und der Anlage seines Werkes vermuthen, daß er als ein Lehrer der Medicin tiefer in die Untersuchung der Natur eingegangen sein werde; aber wenn er auch gelegentlich einiges über natürliche Dinge anbringt, so verräth das in der That keine tiefere Forschungen; der heiligen Schrift, den Zeugnissen der Heiligen widmet er gern seine tiefste Verehrung; aber in seinem gegenwärtigen Vorhaben will er sich geflissentlich nicht auf sie stützen; er ist darin mit dem Buridan zu vergleichen, wenn er die Theologie absichtlich aus seinem Bereiche fern hält [2]; kurz es ist eben

1) Theol. nat. tit. 211 p. 382.
2) De nat. et oblig. hom. 42 p. 258.

nur die allgemeine Bildung, welche er zur Grundlage seiner Überzeugungen macht. Ein gewisser Eklekticismus, doch ohne Bewußtsein, ist ihm daher eigen. Schon bei Gerson in der Ausführung seines Mysticismus haben wir etwas Ähnliches gefunden; bei Raimund geht es noch weiter, indem er nicht allein die mystischen, sondern auch die scholastischen Lehren der Philosophie in sein Gewebe verflicht. Man kann hieraus sehen, daß zwar in dem letzten Zeitraum der mittelalterlichen Philosophie die Verbindung zwischen Mysticismus und Scholasticismus lockerer geworden war, daß sie aber doch durch alle Zeiten des Mittelalters hindurchgeht.

Wir werden hiernach nicht erwarten können bei Raimund von Sabunde einen Reichthum ihm eigenthümlicher Gedanken zu finden; aber wenn sich auch nachweisen läßt, daß fast der ganze Inhalt seiner Lehre von den frühern Theologen entnommen ist, so bleibt doch die Form derselben ein sehr merkwürdiges Denkmal, welches nothwendig zur vollständigen Schilderung der letzten Zeiten des Mittelalters gehört, wie denn die zahlreichen Auflagen seiner Schriften beweisen, daß sie eine weitverbreitete Überzeugung aussprechen. Raimund nemlich betrachtet seine Lehre als die erste Philosophie, als die Wissenschaft, welche keine andere voraussetze. Der Mensch, welcher nicht eher ruhen könne, bis er zur äußersten Gewißheit gekommen, habe kein gewisseres Zeugniß als sich selbst, seine Erfahrung, besonders seine innere, und es gehe keine Autorität weder der heiligen Schrift, noch anderer Lehrer der natürlichen Wissenschaft des Menschen von sich selbst voraus, vielmehr müsse das Ansehn der heiligen

Schrift durch die Erfahrung des Menschen bestätigt werden. Zwei Bücher wären von Gott dem Menschen gegeben zu dem Unterricht, dessen seine Fähigkeit zu erkennen bedürfe, das Buch der Natur und die Bibel; das erste Buch zuerst, denn jedes Geschöpf sei ein Buchstabe, in der Schöpfung von der Hand Gottes geschrieben; das andere Buch erst später, weil der Mensch durch die Sünde geblendet das erste nicht mehr hätte lesen können. Von demselben Urheber herrührend könnten beide Schriften nur mit einander übereinstimmen. Indem nun Raimund die heilige Schrift verehrt, an ihre Vorschriften einen jeden Christen bindet, vom Gehorsam gegen sie das Heil der Seele abhängig macht, zugesteht, daß sie vieles enthalte, was wir von Natur nicht wissen können, seine Untersuchungen dem Urtheile der Kirche unterwirft und das Verständniß der Natur vom Christenthum und von der übernatürlichen Erleuchtung Gottes abhängig macht, denn die Heiden hätten sie nicht verstehen können, beharrt er doch darauf, daß wir zuerst im Buche der Natur lesen müßten; denn es sei gleicher Natur mit uns, der Mensch in dieser Schrift nur der Hauptbuchstabe, es sei auch keiner Verfälschung unterworfen, könne keine Quelle der Ketzerei werden und stehe jedem offen, nicht wie die Bibel nur den Geistlichen [1]). Man wird sich nicht verhehlen

---

1) Von seiner Philosophie sagt er theol. nat. prol. Et haec scientia nihil allegat neque sacram scripturam neque aliquos doctores, immo ista confirmat sacram scripturam et per eam homo credit firmiter sacrae scripturae et ideo praecedit sacram scripturam quoad nos. Ib. tit. 1; 211 sqq.; de nat. et oblig. hom. 39 sqq. Man kann hier c. 41 eine Bibliolatrie finden,

können, daß diese Gedanken nicht zu völliger Entscheidung ausgeführt sind. Es könnte ein Widerspruch zu sein scheinen, daß wir wegen unserer Verblendung durch die Sünde zur Erklärung der natürlichen Schrift an die Bibel verwiesen werden, wärend doch jene zuerst von uns gelesen werden und zur Prüfung und Bestätigung dieser dienen soll. Um diesem Widerspruche zu begegnen muß man darauf achten, daß Raimund auch der verblendeten Vernunft so viel vorbehält, daß sie fähig bleibt Gott und seine Wahrhaftigkeit zu erkennen und einzusehn, daß die Worte der heiligen Schrift Worte Gottes sind [1]. Es sollen also beide Bücher Gottes einander ergänzen und gemeinschaftlich zum Verständniß der göttlichen Wahrheit führen. Aber trotz seiner Hingebung an die Lehren der heiligen Schrift giebt Raimund doch, indem er der Hülfe der heiligen Autorität in seinen Untersuchungen sich entschlägt, zu erkennen, daß er die Natur für genügend hält uns zu belehren, wenn wir nur mit frommem christlichen Sinne sie zu betrachten gelernt haben. Man sieht, der alte Streit, ob der Glaube oder die Erkenntniß vorangehen solle, ist noch keinesweges entschieden. Vielmehr kein Lehrer des Mittelalters, selbst Abälard nicht ausgenommen, neigt sich stärker dahin die Erkenntniß als die Grundlage des Glaubens anzusehn, als Raimund von Sabunde. Das will seine Behauptung sagen, daß seine Lehre die erste Wissenschaft sei, welche keine andere voraussetze.

---

welche an die Lehre der Araber von der Ewigkeit des Koran erinnert; das geschriebene Wort Gottes wird mit dem ewigen Worte Gottes verglichen.

1) Theol. nat. tit. 211 p. 385: de nat. et obl. hom. 39 p. 241.

Die Ausführung seines Systems bietet uns nicht viel Bemerkenswerthes dar. Fast in allen seinen Gedanken stützt er sich auf die Ergebnisse der frühern Philosophie. Er entnimmt sie nicht aus ihren Quellen, wenigstens läßt er nichts davon sehen, indem er nicht allein keine Autorität anführt, sondern auch die strenge Form der Schule von allen seinen Gedanken abgestreift hat; seine Quelle ist die allgemeine Bildung, welche die Ergebnisse der Schule in sich aufgenommen hatte, wie es zu geschehen pflegt, nicht in ihrer schärfsten Fassung, sondern gemildert durch die Ausgleichung der entgegengesetzten Richtungen, welche sie wählerisch mit einander zu vermitteln sucht. Es ist dies die Weise eines Dogmatismus, welcher der gesunden, doch nicht ungebildeten Vernunft vertraut und die Früchte ihrer Bildung genießen will ohne sich gar zu grüblerisch über ihren Ursprung Rechenschaft gegeben zu haben. Reine Philosophie kommt dabei freilich nicht zu Tage, aber man sucht die Meinungen, in welchen ein Nachdenken der philosophirenden Vernunft liegt, durch Vergleichung unter einander zu stimmen. Die größte Menge der Gedanken, welche Raimund in solcher Weise benutzt, kann man auf Albert den Großen oder auf Thomas von Aquino zurückführen, wie schon von frühern Forschern bemerkt worden ist [1]. Nicht so leicht ließen die streng gegliederten Gedanken eines Duns Scotus eklektisch sich behandeln; doch sind auch von ihnen einige und zwar sehr stark eingreifende auf Raimund übergegangen.

1) Dagegen ist es ein ungegründetes Vorgeben, daß Raim. v. Sab. auf Lullische Kunst sich stütze.

Sogleich zu Anfang seiner Lehre schlägt sich Raimund auf die Seite der Realisten, indem er nicht von den Zeichen, sondern von den Sachen ausgehn will. Wir fordern Sicherheit unserer Erkenntniß; sie hängt aber von der Zuverlässigkeit der Zeugnisse ab. Kein Zeugniß kann nun zuverlässiger sein als das, welches die Dinge von sich selbst ablegen, daher müssen wir solchen Zeugnissen uns zuwenden [1]. Da nun dem Menschen kein Ding näher liegt, als er selbst, finden wir uns angewiesen uns zunächst an uns zu halten. Aber der Mensch ist sich selbst entfremdet und deswegen muß ihn die Betrachtung anderer Dinge zu sich zurückführen [2]. Denn die Natur ist eine Stufenleiter, durch welche der Mensch zu sich emporsteigen kann. Er ist das höchste Werk der Natur, welches wir in natürlicher Weise erkennen [3]. Daß eine stetige Folge an einander sich anschließender Stufen der Dinge in der Natur vorhanden sei, setzt Raimund ohne Weiteres voraus; es sind nur wenige Beispiele, wodurch er diese Voraussetzung anschaulich zu machen sucht. Eben so ist die Eintheilung der vier Hauptstufen, welche von ihm angenommen werden, aus der allgemein verbreiteten Philosophie seiner Zeit entnommen. Er setzt nemlich als die niedrigste Stufe die Dinge, welche nur das Sein haben; über sie erheben sich schon die Dinge,

1) Theol nat. tit. 1 p. 2. Quicquid probatur de aliqua re per ipsammet rem et per naturam propriam, maxime certum est.

2) De nat. et obl. hom. 43 p. 267. Reduc eum per id, quod extra novit, ad se ipsum, quem non novit.

3) Höhere Intelligenzen werden von Raim. anerkannt, ihre Nothwendigkeit wird darzuthun gesucht, er überläßt es aber den Theologen, diese Lehre auszuführen. Ib. 42.

welchen Sein und Leben zukommt, wie den Pflanzen; eine dritte höhere Stufe haben die Thiere inne, welche Sein, Leben und *Empfinden in sich* vereinigen; die höchste Stufe *endlich* nimmt der Mensch ein, welchem außer den drei niedern Graden noch das Erkennen zukommt. Alles, was in den andern Dingen getrennt ist, findet sich im Menschen zusammen; er ist die Welt im Kleinen [1]). Wenn nun hierin Raimund an den Thomas von Aquino sich anschließt, so entfernt er sich doch von dessen Lehre in dem weiten Begriff, welchen er vom Erkennen sich bildet; er rechnet zu ihm auch die freie Willkür, ja betrachtet sie als das Höchste im Menschen und gründet seinen Beweis, daß nichts Höheres als das Erkennen in der Natur möglich sei, darauf, daß es die Freiheit zu wollen und nicht zu wollen in sich schließe [2]). In diesem Punkte hat Raimundus die Lehren des Duns Scotus sich zu Nutze gemacht. Durch den freien Willen erkennt der Mensch; wenn die verschiedenen Thätigkeiten des vernünftigen Geistes unterschieden werden, so setzt *Raimund* zuerst das Aufnehmen der Worte, d. h. im Allgemeinen der sinnlichen Zeichen, alsdann die Bejahung oder Verneinung, aus welchen die Erkenntniß der Wahrheit entspringt, und zuletzt erst das Wollen des Guten, welches ihm der höchste Grad und die Vollendung des verständigen Wesens ist [3]). Die freie Willkür ist das lebendige Bild, der edelste Sitz

1) Theol. nat. tit. 1; 2; de nat. et obl. hom. 1; 18.

2) Theol. nat tit. 1 p. 7. Non enim est major dignitas naturalis, quam liberum arbitrium. De nat. et obl. hom. 1 p. 17. Solo enim libero arbitrio ascendit homo supra cetera animalia.

3) De nat. et obl. hom. 9; 11; theol. nat. tit. 65.

Gottes im Menschen; dem Willen kommt die kaiserliche Herschaft über den Verstand zu [1]). An den Indifferentismus des Duns Scotus schließt es sich ohne allen Zweifel an, wenn Raimund den Beifall, das Vergnügen oder Gefallen an den vorgehaltenen Gedanken nur durch den Willen vollziehen läßt [2]). Wir werden finden, daß hiermit die ethische Richtung seiner Lehre im engsten Zusammenhange steht.

Wie groß nun aber auch die Vorzüge des Menschen vor den übrigen Dingen sind, so hat er doch weder diesen, noch sich selbst Dasein und Wesen gegeben; alle Dinge der Natur haben ihr Sein nicht von sich, sondern wir müssen einen Werkmeister annehmen, welcher alles dies geordnet und die Gegensätze in der Welt zusammengefügt, einen Gott und Schöpfer, welcher das Maß aller Dinge ist, alles Sein umfaßt und alles Nicht-Sein ausschließt. In dessen Geiste muß alles vorgebildet sein in übersinnlicher Weise; alles ist in ihm, wenn von allem die Verneinung abgesondert wird; die Welt ist ewig in ihm; beständig schafft er sie [3]). Alle vier Grade der Dinge müssen ihm daher auch zukommen; denn hätte er sie nicht, so könnte er sie nicht geben. Alle Geschöpfe sind und leben in ihm; er empfindet unsichtbar, geistig, aber doch in realer Weise; sein Erkennen ist unendlich; er hat alles dies ohne Maß und alle Grade sind in ihm eins, weil niemand ist, welcher sie verbinden könnte. Ganz wie Thomas von Aquino findet Raimund in dem

1) De nat. et obl. hom. 17.

2) Ib. 76 p. 410.

3) Ib. 2 sq.; theol. nat. tit. 3 sqq.

unendlichen Verstande Gottes, weil er nothwendig auch alle mögliche Grade des Seins denkt, den Grund aller Vielheit der Geschöpfe *und läßt die Schöpfung von einem Anfange an* durch den Willen Gottes aus dem Nichts werden, indem Gott auch die Materie hervorbringt [1]. Von dieser schöpferischen Thätigkeit Gottes unterscheidet er auch mit den Theologen seine Thätigkeit in sich selbst; denn seine Hervorbringung aus dem Nichts konnte nur eine beschränkte sein und daher ist die Welt endlich, aber das unendliche Wesen Gottes konnte nicht bloß Endliches hervorbringen; aus seinem unendlichen Wesen also mußte Gott in sich selbst einen unendlichen Verstand und einen unendlichen Willen erzeugen, welches alsdann die Trinität Gottes abgiebt [2]. Die Darstellungsweise Raimund's ist in diesen Lehren nicht völlig schulgemäß; man würde aber auf seine abweichenden Formeln zu großes Gewicht legen, wenn man in ihnen eine absichtliche Änderung der Überlieferung suchen wollte.

Raimund verliert über seine *theologischen* Sätze den Menschen nicht aus den Augen. Der Vorzug desselben bestand ihm, wie wir sahen, in seinem freien Willen. Dadurch ist er zu einem sittlichen Wesen bestimmt. Er soll durch seine Handlungen seiner Stelle in der Welt sich würdig zeigen; sonst stört er die harmonische Zusammensetzung der Schöpfung. Er ist daher entweder des Lohnes oder der Strafe würdig und auch von dieser Seite her muß geschlossen werden, daß ein Gott sei, welcher

---

1) Theol. nat. tit. 7 sqq.; de nat. et obl. hom. 4 sq.
2) Ib. 5 sqq.; theol. nat. tit. 46 sq.

Lohn und Strafe nach Verdienst vertheile. Es fließen hieraus die moralischen Eigenschaften Gottes [1]). Der Mensch nun seiner sittlichen Natur nach soll die Verherrlichung seines Wesens erst verdienen, aber auch, wenn er es verabsäumt, seiner Würde beraubt werden. Wegen der doppelten Richtung des Willens auf das Gute und auf das Böse ist daher ein doppelter Staat für die Verdammten und für die Seligen bereitet, welche beide Arten der Menschen Gott zu scheiden hat. Hieran schließt sich die Lehre von der Unsterblichkeit des Menschen an, und den Bösen wird daher auch eine ewige Verdammung gedroht, weil sie nach dem irdischen Tode sich nicht bessern können [2]). Dies vorausgesetzt nimmt nun die Lehre Raimund's ganz den ethischen Charakter der theologischen Systeme an. Die übrigen Wissenschaften über die Natur, über Beredtsamkeit und Dichtkunst achtet er gering gegen die sittlichen Vorschriften, welche an die Theologie sich anschließen [3]). Nur der Mensch erkennt, was er empfangen hat; die andern Dinge wissen davon nichts; sie haben ihre Gaben nicht sowohl ihretwegen, sondern des Menschen wegen empfangen und bilden mit ihm einen Körper, indem sie als Werkzeuge seiner Seele dienen [4]).

1) De nat et obl. hom. 12 sq.

2) Ib. 14.

3) Ib. prol. p. 7. Hic disces omnem humilitatem etc. — — Haec tibi magis cognitu sunt necessaria, quam si nosses siderum cursus, herbarum vires et quicquid aut poeta aut rhetor instruit aut philosophus.

4) Ib. 15. At nunc, quia sunt omnia propter hominem, ideo omnia solus accepit homo et cuncta faciunt unum corpus cum homine et unum regnum, cujus et ipse caput et rex est. Ib. 16. Animae humanae omnia serviunt.

Hierin beruht die ursprüngliche Verpflichtung des Menschen gegen Gott; er verdankt ihm alle Dinge; weil alle Geschöpfe für den Menschen sind, werden nicht sie, sondern der Mensch wird für sie seinem Schöpfer verpflichtet, und überdies auch für die Gaben, welche er selbst erhalten hat [1]. Aber er verdankt Gott noch mehr; außer der sichtbaren Welt ist ihm auch die unsichtbare, die Liebe Gottes, zugefallen. Gegen solche Gaben ist er zu einer Gegengabe verpflichtet, welche entsprechend sein muß und daher nur in seinem unsterblichen Willen bestehn kann. Diesen in reiner Liebe Gott zu unterwerfen, das ist die Pflicht des Menschen. Er ist dadurch gehalten auch die Geschöpfe und besonders das Bild Gottes zu lieben, aber nicht aus Eigennutz, sofern sie ihm nützlich, sondern sofern sie Geschöpfe Gottes sind, ein jedes nach seinem Werth. So soll nur ein gemeinsames Wollen und Nicht-Wollen unter allen Geschöpfen sein. Auch Gott aber sollen wir nicht lieben wegen seiner Gaben, sondern seiner selbst wegen [2].

In den Schilderungen, welche Raimund von der Liebe zu Gott giebt, schließen seine Äußerungen in allen wesentlichen Punkten an die Lehren der Mystiker sich an; er weiß aber dabei von den Übertreibungen der Mystik, welche auf eine gänzliche Auflösung des Menschen in Gott hinarbeiten, sich wohl zu hüten. Zwar soll der Mensch völlig sich Gott hingeben, die Liebe mit ihrem Gegenstande sich erweitern und zuletzt den Liebenden in den Ge-

1) ib. 16; 17.
2) ib. 18 sqq.; 26 p. 169.

genstand seiner Liebe verwandeln [1]); aber die Liebe ist ihm doch eine freie Gabe und das Einzige, was unser ist; indem sie in ihren Gegenstand sich verwandelt, bleibt sie ihrer Natur getreu und ein Werk der Freiheit [2]). Raimund kommt auch hierin mit den Grundsätzen des Duns Scotus überein, indem er zwischen Gott und dem Menschen, obgleich beide ohne Mittel mit einander verbunden sind, doch nur eine verhältnißmäßige Übereinstimmung setzt, so daß wir sogar aus den Eigenschaften des Menschen auf das innere verborgene Wesen Gottes schließen können [3]); denn Gott wächst im Willen und Verstande des Menschen ebenso viel, als der Mensch im Willen und Verstande Gottes wächst [4]). So sind beide durch die Liebe auf das innigste verbunden und diese ist die Grundverpflichtung, aus welcher alle übrige Verpflichtungen des Menschen gegen Gott entspringen und ohne welche keine in würdiger Weise gelöst werden kann, wiewohl noch viele andere besondere Verpflichtungen gegen Gott aus besondern Gründen abgeleitet werden können. Denn zur Liebe gegen Gott sind wir verpflichtet, weil er gut ist; aber weil er Herr ist, haben wir ihn auch zu fürch-

---

1) Ib. 22 sq.; 51 p. 296. Amor convertit amantem in rem primo amatam.

2) Ib. 22 p. 144. Amor licet mutet voluntatem in rem amatam, tamen amor semper permanet libertatis amor et suam retinet naturam.

3) Ib. 32 p. 200. Nihil medium inter deum et hominem, ideo inter eos est proportionalis correspondentia et idcirco ex conditionibus, quas in se habet homo, inquantum homo, potest arguere conditiones, quas in se retinet deus.

4) Ib. 35 p. 208.

ten, weil er Princip ist, ihn zu ehren, weil er wahrhaftig ist, ihm und seinem Worte zu glauben [1]). Alles Gute, alle Tugend *ist hierin* gegründet. Das Böse dagegen *beruht* auf dem Gegentheil dieser Liebe, darauf, daß wir das Geschöpf nicht in Gott lieben und ehren, sondern ihm eine eigene Ehre erweisen, welches der wahre Götzendienst ist. Raimund sucht zu zeigen, daß diese verkehrte Liebe in Selbstliebe und Eigenwillen gegründet ist und erblickt in ihr so völlig das Gegentheil der Liebe Gottes, daß er den Teufel als ein Wesen schildert, welches in der Liebe zu sich ganz in seinen eigenen Willen sich verwandelt und nun in Ewigkeit nichts anderes wollen kann, als sich und seinen Eigenwillen [2]).

Indem nun aber mit der Ordnung, welche Gott gegründet hat, die gegenwärtige Lage der Dinge, und mit der Pflicht, welche wir gegen Gott haben, die Handlungsweise der Menschen verglichen wird, ergiebt sich nach der Schilderung Raimund's ein *trauriges* Misverhältniß zwischen diesen Dingen, *welche sich* entsprechen sollten. Es ergiebt sich daraus, meine ich, noch mehr, daß nemlich Raimund seine Lehre über die Grade der Dinge und die Ordnung der Welt nicht, wie er behauptet, aus der Erfahrung des Vorliegenden, sondern aus

---

1) Ib. 22; 33 sq.

2) Ib. 24; 51 p. 296. Et quia amor convertit amantem in rem primo amatam, ideo hic primus angelus totus conversus est in suam propriam voluntatem, quam semper sequitur, semper amplectitur et nullam aliam, et ideo quicquid semel vult, semper vult et propria auctoritate vult, estque obstinatus in sua voluntate, ut in aeternum aliud velle non possit, nisi propriam voluntatem.

einer Überlegung dessen, was sein könnte und sein sollte, entnommen hat. Er selbst scheint zuweilen zu begreifen, daß es ein Ideal des Menschen und der sittlichen Ordnung ist, was seine ganze Untersuchung leitet. Im Sinne dieses Ideals verlangt er Lohn und Strafe [1]). Hierin ist seine Denkweise ganz den Systemen des Mittelalters entsprechend und beruht auf dem Grundsatze, daß die Vernunft des Menschen nicht vergeblich nach dem höchsten Gute verlangen könne. Weil er nun aber mit seinem Ideale der sittlichen Ordnung die Zustände der Welt nicht in Übereinstimmung findet, beklagt er den Fall des Menschen. Gott kann uns nicht in einem solchen Zustande geschaffen haben, in welchem wir uns gegenwärtig finden. Der Mensch sollte sich gegen Gott wie gegen seinen Vater, gegen seine Mitgeschöpfe wie gegen seine Brüder verhalten; aber er hat sich gegen diese Ordnung der Welt empört und daher ist auch alles ihm feindlich geworden. Dies kann nur aus einem allgemeinen Verderben der Menschheit abgeleitet werden, welches allein aus ihrem Innern, aus ihrem Willen fließen konnte [2]).

Über die Geschichte des Abfalls der Menschen von Gott beruft sich Raimund zwar auf die Bibel; aber weil er in seinem Werke seine Beweise gegen die Ungläubigen zurüstet, will er doch aus natürlichen Gründen die Nothwendigkeit aller dieser Vorgänge unter Voraussetzung des eingetretenen Verderbens darthun. Er sucht nun zu zeigen, daß der Mensch von einem bösen Engel versucht

---

1) Ib. 32 p. 201 sqq.
2) Ib. 43 sqq.

und verleitet werden mußte; das allgemeine Verderben dient ihm zum Beweise, daß schon das erste Menschenpaar dem *Gebote Gottes sich entzogen habe*, woraus *denn dem* freiwilligen Bösen ein unfreiwilliges Übel als Strafe folgen mußte. Von den ersten Eltern haben wir nun das Böse geerbt; von der Erbsünde ist alles Menschliche von seinem Anfange an ergriffen, unter der Sklaverei des Teufels, des Körpers, des allgemeinen und des eigenen bösen Willens [1]). Da jedoch der Mensch noch Freiheit hat zu bereuen, indem er seinen eigenen Willen behält [2]), und zum Guten zurückkehren kann, so muß auch Gottes Barmherzigkeit dieser Fähigkeit des Menschen entsprechen. Es wird nun hierauf die Lehre von der Erlösung gebaut, deren Einzelheiten Raimund ebenso wie die Geschichte des Sündenfalls aus natürlichen Gründen abzuleiten sucht. Aus dem Fall des Menschen nemlich ergiebt sich eine neue Pflicht desselben gegen Gott; außer der Pflicht der Liebe liegt ihm nunmehr *auch* die Pflicht der Genugthuung für seine *Übertretung* ob. So wie aber seine Verschuldung eine unendliche ist gegen die unendliche Liebe Gottes, gegen die Ordnung der Welt, gegen das Beste in ihr, die Freiheit des Willens, welche in Sklaverei gestürzt worden, weil aus Bösem nur Böses folgen kann, so muß auch seine Genugthuung eine unendliche sein und kann daher weder vom Menschen, noch von einem endlichen Engel gegeben werden. Gott vielmehr selbst muß sie geben; aber damit sie auch der Mensch

1) Ib. 49 sqq.
2) Ib. 53.

leiste, muß Gott menschliche Gestalt annehmen und durch seinen Versöhnungstod dem Teufel sein Recht an den Menschen entreißen, weil er den tödtete, an welchem er kein Recht hatte [1]). Erst hierdurch wird der Mensch wieder in seinen vorigen Stand zurückversetzt und kann nun mit Hülfe der Gnade zur Liebe Gottes sich wenden. Es schreibt sich aber hieraus die dritte Verpflichtung her, welche der Mensch gegen Gott hat, die christliche Pflicht, weil wir Gott nicht allein unser Sein und die Welt und seine väterliche Liebe, sondern auch Christum verdanken, welcher der Sohn Gottes und mehr als die ganze Welt ist. Wir sollen daher nicht allein unser ganzes Sein, sondern wir sollen auch mit ihm Christum Gott darbringen und durch seine Vermittlung als reuige Sünder, in seinem Andenken als dankbare Söhne uns Gott darstellen [2]). Durch die Erlösung sind jedoch die Folgen der Sünde nicht gänzlich verschwunden; die Sünde läßt nothwendig eine schlechte Gewöhnung und ein verlockendes Bild in uns zurück. Diese Folgen der Sünde bleiben zur Erinnerung an unsern Fall und zur dankbaren Erinnerung an die Erlösung, auch um uns vorsichtig zu machen und um uns Gelegenheit zum Verdienst zu geben. Aber es sind dem Menschen auch zugleich die Mittel gegeben von den Überbleibseln des Bösen sich frei zu machen mit Hülfe der Gnade, und wir finden diese Mittel in den Sacramenten. Sie erscheinen dem Raimund als eine sichtbare Stufenleiter nicht allein zur Erkenntniß des Über-

1) Ib. 56 sqq.
2) Ib. 67.

sinnlichen, wozu schon die sichtbare Schöpfung dient, sondern auch um das Übersinnliche in sich aufzunehmen. Als eine solche sucht er *sie im Einzelnen nachzuweisen und die Nothwendigkeit* aller Sacramente zu begreifen [1]). So sollen wir dem letzten Gerichte zugeführt werden, in welchem alles sich erneut, kein Wesen verloren geht, damit die Welt in ihrer ganzen Fülle bleibe, in welchem also auch die Körper wieder erstehen müssen, aber auch Gute und Böse zu ewiger Seligkeit und ewiger Verdammung von einander geschieden werden [2]).

Dies ist das System Raimund's von Sabunde, dessen lockere Zusammenfügung uns nicht entgehen kann, welches aber dennoch als ein sehr merkwürdiges Zeichen der Zeit uns erscheint. Gegen das Ende der mittelalterlichen Literatur, als schon an vielen Orten das Emporsteigen einer neuen Denkweise und neuer Bestrebungen in Dichtkunst, in wissenschaftlicher Forschung, selbst in der Theologie sich verkündet hatte, steht dieses System zum Zeugnisse über die vergangenen Jahr*hunderte*, um selbst dem Kurzsichtigen bemerklich zu machen, daß, wie sehr auch das System der Theologie, welches sie ausgebildet hatten, auf heilige Autoritäten sich stützte, es doch in seinen wesentlichen Bestandtheilen aus philosophischen Überlegungen hervorgegangen war. Raimund ist hierin der völlige Gegensatz der Nominalisten seiner *Zeit*. So wie diese das natürliche Erkennen fast auf nichts herabgesetzt hatten, so daß ihm nichts anderes übrig bleiben sollte, als

---

1) Ib. 68 sq.; 77 p. 412.
2) Ib. 83 sqq.

sinnliche Erscheinungen und Zeichen zu erkennen, damit sie um so mehr alle theologische Lehre auf die übernatürliche Erleuchtung Gottes zurückführen könnten, so suchte dagegen jener zu zeigen, daß alle Sätze der Theologie aus dem natürlichen Lichte hergeleitet werden könnten. Wir sehen, wie zu Ende des Mittelalters die Elemente seiner Bildung sich zersetzten. Unstreitig war das theologische System weder rein aus Philosophie, noch rein aus Überlieferung hervorgegangen; das hatten auch die ältern Theologen wohl erkannt, wiewohl sie zu keiner sichern Scheidung der verschiedenartigen Elemente hatten gelangen können; daß jetzt die eine Partei alles der Theologie, die andere alles der Philosophie anzueignen suchte, kann nur als ein Zeichen der äußersten Richtungen, in welche die wissenschaftliche Untersuchung sich gespalten hatte, angesehn werden. Es hängt jedoch mit der schärfern Trennung der philosophischen und der theologischen Facultät zusammen, welche schon im 13. Jahrhundert sich ergeben hatte und welche als ein Fortschritt betrachtet werden kann, in wiefern sie Versuche veranlaßte den philosophischen Gedanken von allen Überlieferungen abzusondern.

Raimund's Lehre von Seiten ihres Inhalts stellt sich noch ganz als Erzeugniß der mittelalterlichen Richtungen in der Philosophie dar und hebt besonders das letzte Ergebniß der theologischen Systeme hervor, daß wir durch Erfüllung der religiösen Pflichten in der Liebe Gottes unser Heil verdienen sollen. Sehen wir auf diesen Punkt, welcher die praktische Bedeutung der Theologie zur Grundlage aller Untersuchungen macht, so müssen wir die Ein-

wirkung des Duns Scotus auf seine Lehre doch als die bedeutendste setzen; denn das wissenschaftliche wird dadurch dem *sittlichen Leben untergeordnet* und jenes erscheint *nur* als dazu nöthig uns die Erkenntniß unserer sittlichen Verpflichtungen zu geben. Dagegen ist aus Thomas von Aquino oder aus Albert dem Großen eine größere Masse der Meinungen auf Raimund übergegangen, und besonders wichtig ist es für den sittlichen Charakter seiner Lehre, daß er ihnen und nicht dem Duns Scotus folgt, wenn er die sittlichen Pflichten, unsere Verbindlichkeit zur Liebe des Nächsten, ja der ganzen Schöpfung, aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange mit Gott ableitet.

Sechstes Kapitel.

Schluß.

Wir sind nun mit unserer Geschichte der Philosophie bis an die Mitte des 15. Jahrh. *herangerückt* und glauben hier die Philosophie des Mittelalters schließen zu dürfen. Damit soll nicht geleugnet werden, daß die Lehrweise, welche man mit dem Namen der Scholastik bezeichnet hat, noch lange nachher ihre Anhänger fand. Nicht allein Gabriel Biel (gest. 1495), welcher die Gedanken Occam's auszog und der letzte Scholastiker genannt worden ist, und mit ihm viele seiner Zeitgenossen hielten sich an sie, sondern auch die folgenden Jahrhunderte haben sie fortwährend in der römisch-katholischen Kirche sowohl in den alten Schulen ihrer Theologie als in den neuen Schulen der Jesuiten behauptet, sogar auf

die protestantischen Schulen ist sie übergegangen und hat die Grundlage ihres theologischen Systems abgegeben [1]. Ja wir finden sogar, daß zu einer Zeit, als die Entwicklung der Wissenschaften schon in ganz andere Bahnen eingetreten war, noch einmal der Scholasticismus sich zusammennahm um neue Wurzeln und Schosse zu treiben. Es geschah dies freilich in den Ländern Europa's, welche bisher von der Philosophie des Mittelalters nur wenig ergriffen worden waren und auch an der spätern Bewegung in der Philosophie nur wenig Antheil nehmen sollten. In Portugall und Spanien zu Coimbra und Salamanca kam die scholastische Philosophie erst im 16. und bis in das 17. Jahrh. hinein in ein durchgreifendes Ansehn, wurden erst um diese Zeit die metaphysischen Lehren der Theologie, die Streitigkeiten zwischen Nominalismus und Realismus mit allem Fleiße und dem feinsten Scharfsinn erwogen. Aber wie bemerkenswerth auch diese Erscheinungen sind, so geben sie doch nur Kunde theils von den Bewegungen kleinerer Kreise, welche von dem allgemeinen Gange der Wissenschaften in einiger Entfernung sich hielten, theils von den anhaltenden Nachwirkungen, welche die Philosophie des Mittelalters gehabt hat. Dagegen beginnt in den großen Entwicklungen, welche die Wissenschaft der neuern Zeit gestaltet haben, schon in der Mitte des 15. Jahrh. eine neue Richtung die Leitung an sich zu bringen. Wir finden sie schon bei einem Nicolaus Cusanus, bei einem Marsilius Ficinus, wie nahe Verwandtschaft auch die Lehren dieser Männer noch mit der

---

1) V. Eberstein Log. u. Metaph. der rein. Perip. S. 11 ff.

alten Theologie haben. Es sind besonders zwei neue Elemente, welche sich jetzt in der Philosophie geltend zu machen anfingen, der *Einfluß*, welchen die neuerwachte Liebe *zum Alterthum* und welchen die *Forschungen in der Natur* und in der Mathematik auszuüben begannen. In allen Entwicklungen der Philosophie, welche diesen Richtungen sich anschlossen, haben wir die Umkehr der Denkweise, welche man mit dem Namen der Wiederherstellung der Wissenschaften bezeichnet hat, und die Vorboten der neuern Philosophie zu erblicken.

Wenn wir auch die Spätlinge der scholastischen Philosophie nicht für bedeutend genug halten um sie einer ausführlichen Untersuchung zu unterziehn, so scheint es uns doch bemerkenswerth, daß bei ihnen der Realismus, die Systeme eines Thomas und eines Duns Scotus, über den skeptischen Nominalismus wieder die Oberhand gewann. Er wurde von Franz Vittoria, von Franz Suarez, von Peter Fonseca vertreten. Wenn auch der Nominalismus im 14. und 15. Jahrh., *was die Stärke der Einwirkung betrifft*, den Sieg über den Realismus behauptet und die alte theologische Philosophie zurückgedrängt zu haben schien, so lag seine Stärke doch fast nur in der Heftigkeit seines Angriffs, er war aber in der Philosophie wenigstens zu keinen positiven Ergebnissen gekommen, welche von der Schule hätten behauptet werden können. Schon das Beispiel eines Raimundus von Sabunde kann uns zeigen, daß bei denen, welche von der Philosophie mehr als eine Zurückweisung alles weltlichen Forschens erwarteten, die realistische Denkweise der theologischen Systeme noch immer die vorherschende war.

Diese Systeme hingen mit der Hierarchie und ihren Schulen eng zusammen. So wie daher das Pabstthum nach den Schlägen, welche ihm die Concilien des 15. Jahrh. versetzt hatten, von neuem sich zusammennahm, so wie dasselbe im 16. Jahrh. sich erneuerte, so finden wir auch die scholastischen Systeme in ähnlichen Erneuerungen begriffen. Es ist in diesen Dingen, welche an Einrichtungen und bestimmt ausgeprägte Formen des gesellschaftlichen Lebens geknüpft sind, eine eigene Kraft sich zu behaupten und, wenn sie auch schöpferisch aufzutreten nicht mehr vermögen sollten, doch durch ihr Dasein die Gestaltung der neuen Erzeugnisse zu bedingen. Wenn wir billig denken, so werden wir auch wohl zugestehn, daß die Fortdauer dieser Dinge nicht ohne Grund ist. Der Abfall der neuern Philosophie vom scholastischen System, mit religiösen Abneigungen, mit dem Abfall von der Hierarchie versetzt, war zu jäh gewesen, als daß man in ihm hätte besorgt sein sollen alle Früchte der frühern Untersuchungen für die Philosophie zu retten. Noch immer mochte es gut sein, daß katholische und protestantische Theologie sie im Gedächtniß der Menschen erhielt. Daß aber der Realismus dabei wieder die Hauptrolle spielte, scheint ein deutlicher Fingerzeig zu sein, daß in ihm die eigentlichen Ergebnisse der scholastischen Philosophie sich ausgebildet hatten.

Überblicken wir die Geschichte unseres letzten Abschnitts, in welchem der Nominalismus sich emporgeschwungen hatte, so wird auch von dieser Seite dasselbe sich ergeben. Es wird darüber kein Zweifel sein können, daß in ihm die Philosophie des Mittelalters im Sinken war. Keiner

der Männer, welche in ihm auftraten, hat als wissenschaftlicher Denker den Einfluß gewonnen, welchen ein Albert der Große, ein Thomas von Aquino, ein Duns Scotus, oder auch nur ein Anselm von Canterbury, ein Hugo von St. Victor behauptet hat; die einflußreichsten Gedanken der Nominalisten beschränken sich auf einzelne Bemerkungen, welche mehr auflösend, als aufbauend wirkten, wärend jene Lehrer der frühern Jahrhunderte einen Reichthum philosophischer Begriffe entfalteten und einen eben so sorgsamen als fruchtbaren Fleiß zu dem Bestreben brachten den Zusammenhang der Wissenschaften zu überschauen. Was neben dem auflösenden Gedanken des Nominalismus einherläuft, in dem Mysticismus eines Gerson, in dem Realismus eines Raimund von Sabunde, trägt den Charakter eines Eklekticismus an sich, welcher nur von den Gedanken der frühern Zeit sich zu nähren wußte.

Einen starken Abfall in der That von den Grundsätzen des Realismus haben wir in dem Nominalismus des 14. und 15. Jahrh. zu erblicken. Wenn jener die Wahrheit unserer Erkenntniß durch den thätigen Verstand, eine vollkommene Übereinstimmung unseres Denkens mit der Wahrheit der Dinge, wie sie in den Ideen Gottes gegründet ist, vertheidigt hatte, so wollte dieser weder vom thätigen Verstande, noch von der Möglichkeit etwas wissen, daß unsere Gedanken mit den Dingen oder mit den Gedanken Gottes übereinkämen. Hierin liefen die Gedanken eines Wilhelm Durand und eines Wilhelm Occam in gleicher Richtung. Das Vertrauen zu der natürlichen Wissenschaft wurde dadurch von Grund aus er-

schüttert und das bisherige Bestreben durch Grundsätze des Verstandes die Lehren der Theologie zu stützen oder aufzuklären verwandelte sich in das Bemühn den Gegensatz zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntniß in das grellste Licht zu setzen, indem jener nur die Erkenntniß von Zeichen oder Erscheinungen der Dinge zugesprochen, dieser dagegen die Erkenntniß der übersinnlichen Wahrheit vorbehalten wurde. Für die Philosophie blieb hierbei fast nur eine verneinende Rolle übrig. Sie hatte durch Hülfe einer logischen Untersuchung über die Sätze zu zeigen, daß wir in ihnen nur Verknüpfungen von Zeichen ausdrücken, wie dies Occam besonders zum Gegenstande seiner Untersuchungen machte. Es ist bemerkenswerth, daß hierdurch die Philosophie des Mittelalters auf die Logik, von welcher sie ausgegangen war, wieder zurückgeführt wurde. Das positive Bestreben, welches sich dabei noch geltend machte, lag nur darin, daß die Wahrheit der einzelnen Dinge festgehalten wurde um sie gegen jeden Versuch der Zerspaltung in unterscheidbare Kräfte zu vertheidigen. Hierdurch hängt der Nominalismus mit den Richtungen des Realismus auf die Individuation und besonders mit der Lehre des Duns Scotus zusammen, insofern dieser schon darauf hingearbeitet hatte, daß die Wahrheit der einzelnen Dinge nicht in Allgemeinheiten aufgelöst werden dürfe. Man bemerkt an diesem Punkte, daß der Fortgang vom Realismus zum Nominalismus doch kein so harter Bruch mit der Vergangenheit ist, wie er auf den ersten Blick erscheinen könnte. Denn eben hierauf, daß die natürliche Wissenschaft die Wahrheit des Besondern nicht zu erkennen vermöge, beruhte es

auch, daß Duns Scotus es für nöthig gehalten hatte dem Übernatürlichen in der Theologie eine größere Ausdehnung zu geben, als seine Vorgänger. Es hängt hiermit auch die entschieden praktische Richtung zusammen, welche die Theologie nach dem Vorgange des Scotus nahm und welcher nun auch die Philosophie folgen mußte. Denn auf das Heil des Einzelnen sollten beide hinarbeiten. Wie stark diese Richtung war, erkennt man daran, daß auch das fromme Gemüth eines Gerson von ihr verleitet werden konnte der Selbstliebe vor der Nächstenliebe und der einsiedlerischen Beschauung vor dem werkthätigen Leben den Rang einzuräumen. Von dieser praktischen Richtung schreibt sich alsdann auch die Herschaft des Indifferentismus in der Freiheitslehre her, welche wir durch diese ganze Periode behauptet sehen; wenn er auch in den philosophischen Lehren eines Buridanus weniger ausschließend sich geltend machen konnte, so wurde doch in der Theologie immer mehr die kaiserliche Herschaft des Willens über den Verstand anerkannt und das Schauen Gottes und die Seligkeit in Gott erscheint nur noch als ein Lohn, welchen das fromme Leben davon tragen sollte, ohne daß die Bildung des Verstandes für ihn zu arbeiten hätte. Man kann hierin die Gewalt der skeptischen Gedanken nicht verkennen, welche der Nominalismus genährt hatte. Sie mußte um so größer sein, je weniger die Bahn der weltlichen Wissenschaft, welche der Nominalismus noch offen zu halten schien, von ihm kräftig beschritten wurde. Wir haben gesehn, daß Wilhelm Durand, aber noch mehr Wilhelm von Occam im Gegensatz gegen die Abstractionen des Realismus auf die an-

schauliche Erkenntniß sich beriefen, daß ihre Lehren vornehmlich aus der Lehre des Aristoteles, welche jede Erkenntniß von der Erfahrung abhängig macht, sich herausgebildet hatten. Wenn sie nun fruchtbar hätten werden sollen, so würden sie auf die Erfahrungswissenschaften sich haben werfen müssen um aus deren Untersuchungen Gewinn für die Philosophie zu ziehen. Aber wir finden im Gegentheil, daß Duns Scotus doch viel besser als sie die Erfahrung zu würdigen wußte. Auch die spätern Nominalisten haben diesen Weg nicht weiter verfolgt. Es war wenigstens nur eine sehr einseitige und fragliche Ausbeutung der Erfahrung, wenn Gerson die Überlieferungen über das beschauliche Leben für seine mystische Theologie zu benutzen suchte. Der Theologie hatte nun einmal dieses Zeitalter sich gewidmet und für sie schien die gemeine Erfahrung nichts leisten zu können. So wurde durch die Zurückführung der natürlichen Wissenschaft auf die anschauliche Erkenntniß der Bruch zwischen der Philosophie und der Theologie nur völlig ausgesprochen. Weil jedoch der Nominalismus seine Richtung auf die Erfahrung nicht durchführen konnte, mußte er zu Milderungen seiner ursprünglichen Grundsätze sich verstehn. Weder bei Buridan, noch bei Gerson finden wir auch nur das Bemühen den Kreis anschaulicher Erkenntnisse zu erweitern; vielmehr werfen sie sich nur rücksichtsloser als die Realisten einer Autorität in die Arme, welche mit den Grundsätzen des Nominalismus in keinem Zusammenhange steht, und bilden einen Eklekticismus aus, welcher die gangbarsten Meinungen aus der Überlieferung der Schule für Ergebnisse der Erfahrung gelten läßt. Man kann sich

nicht wundern, daß es dem Nominalismus so erging, da er alles natürliche Erkennen auf Zeichen zurückbringen wollte, aber doch *einzelne Dinge bestehn* ließ, von welchen er *seinen* Grundsätzen nach nichts wissen *konnte* und über deren Natur er doch mancherlei wenigstens im Streit gegen die Realisten zu erörtern suchte. Dieser Streit griff nun natürlich weniger auf die allgemeinen Grundsätze ein, als auf einige Nebenpunkte, auf die Einheit der Seele im Gegensatz gegen ihre verschiedenen Kräfte, auf die Einfachheit der Idee Gottes und die Ewigkeit der Arten und Gattungen, über welche Punkte die Verschiedenheit der Meinungen zwischen Realisten und Nominalisten nicht sehr groß war. Wenn die Nominalisten auch festzuhalten suchten, daß die Dinge im Denken, selbst im Denken Gottes anders sich darstellten, als sie sind, so mochten sie doch den Skepticismus, welcher hierin liegt, sich nicht offen bekennen. Dagegen streubte sich ihre Anhänglichkeit an die Kirchenlehre und ihre mystische Richtung auf das beschauliche Leben, *welche durch das* ganze Mittelalter mit der Kirchenlehre verbunden ist. Nur so viel ergab sich daher aus diesen nominalistischen Lehren, daß jetzt der Bruch wie zwischen der Theologie und der Philosophie, so zwischen der Mystik und der Scholastik offen erklärt wurde. Durch eine Lehre jedoch, welche mehr zersetzend als aufbauend zu keinem folgerichtigen Fortschritt zu gelangen wußte, konnte die Denkweise der ältern Systeme nicht völlig verdrängt werden. Wenn auch der Realismus in diesem Zeitalter keine neue Entwicklungen trieb, so erhielt er sich doch in der Meinung, und die Lehre Raimund's von Sabunde giebt zu erkennen,

daß er seine Ansprüche darauf durch natürliches Erkennen die Kirchenlehre aufzuklären und zu unterstützen noch keinesweges aufgegeben hatte. Nur konnte freilich die abgebleichte Farbe der Wahrscheinlichkeiten, welche Raimund beibrachte, mit den gründlichern Forschungen des 13. Jahrh. sich nicht messen, und wenn auch dieser Realismus ein regeres Interesse für die wissenschaftliche Forschung zeigte, als der Nominalismus, so geht doch auch seine Meinung dahin, daß zur Bestimmung des Menschen nicht sowohl die Wissenschaft, als das praktische Leben in der Erfüllung seiner Pflichten gegen Gott gehöre.

Aus dem Überblick über diese Vorgänge wird deutlich geworden sein, daß die Philosophie des Mittelalters sich selbst aufgelöst hatte, noch ehe die Bewegungen einer neuen Zeit sie ergriffen. Es ist ihr ergangen wie der Hierarchie, welcher sie zur Seite ging und mit welcher der Nominalismus des 14. und 15. Jahrh. fast eben so sehr als mit ihrer Lehre im Streit lag. Dieser Nominalismus hatte durch seine skeptische Richtung, durch die Trennung, in welche er Kirchenlehre und Philosophie, Mystik und grüblerische Scholastik setzte, die mittelalterliche Forschung im Kern ihres Lebens angegriffen. Nur dadurch, daß er sich milderte, konnte er die alte Weise der Untersuchung noch eine Zeit lang fortführen. Daß er aber zu solchen Milderungen sich verstand, beweist nur, daß er in seiner verneinenden Richtung nicht die Kraft hatte eine neue Gestaltung des Lebens und der Lehre hervorzubringen. Wenn wir daher von einer Auflösung der mittelalterlichen Philosophie durch den Nominalismus sprechen, so können wir nicht meinen, daß er sie völlig

beseitigt habe; nur ihre Kraft hat er gebrochen; sie hätte aber noch lange fortsiechen, sie hätte noch einmal sich aufraffen und von neuem Einfluß auf die Schule gewinnen können, wie die vorher erwähnten Erscheinungen beweisen, wenn nicht andere positivere Kräfte hinzugetreten wären, welche dem Leben eine neue Richtung gaben. Es ist hieraus auch deutlich, daß die Wirkungen der scholastischen Philosophie auf die spätere Zeit wesentlich in den realistischen Lehren lagen, welche auf die Theologie und Metaphysik der neuern Zeit einen Einfluß auszuüben nicht aufgehört haben, wenn man auch selten auf die Quellen desselben zurückzugehen wußte. Der Nominalismus dagegen hat zwar Theologie und Philosophie geschieden und von der Metaphysik sich abgewendet; die positiven Keime der neuern Philosophie sind ihm aber noch fremd. Man hat wohl darauf Gewicht gelegt, daß der Nominalismus die subjective Richtung der neuern Philosophie, ihr Ausgehn vom Denken eingeleitet habe. Allein diese Richtung findet sich schon in der Lehre des Augustinus und war seitdem nicht in Vergessenheit gerathen; noch Duns Scotus hatte sich auf die Gewißheit des Selbstbewußtseins vor allem übrigen Erkennen berufen und hatte sie dem Zweifel eines Heinrich von Gent entgegengesetzt; nur eben dies war dem Nominalismus eigen, daß er den Gegensatz zwischen dem Denken und dem Sein der Dinge zu Zweifeln an der Wahrheit unserer Erkenntniß benutzte, worin ihm Spätere gefolgt sind ohne von ihm zu wissen. Zwar ist der Nominalismus auf die spätere Philosophie mit wenigen Ausnahmen übergegangen, zunächst aber doch nicht mit dem Zweifel be-

haftet, welcher ihm Hauptsache war, so daß man daraus ersieht, daß der Realismus dem gegenwärtigen Standpunkte nur fern lag, die Gründe aber, welche der Nominalismus ihm entgegengesetzt hatte, kaum beachtet wurden. Deswegen hat auch die Lehre des letztern, daß wir in unsern Vorstellungen nur Zeichen der Dinge zu sehen hätten, die Wahrheit derselben aber nicht entdecken könnten, wenig Eindruck gemacht. Man wird zwar eingestehn müssen, daß vom Nominalismus viele der Männer, welche auf die Reform der Kirche und der Wissenschaften einen bedeutenden Einfluß ausübten, z. B. die Brüder des gemeinsamen Lebens, eine Färbung angenommen hatten; diese ist aber doch nur oberflächlich, durch die Milderungen des Nominalismus gebrochen und die Wirksamkeit solcher Männer war nicht durch ihren Nominalismus bedingt, sondern ging von ihren Bemühungen um den Volksunterricht, um die Verbreitung der Bibel in der Volkssprache, um das Studium der alten Literatur und von der praktischen Richtung ihres Mysticismus aus.

So war die mittelalterliche Philosophie schon in sich selbst verfallen, als die Mächte der neuern Zeit kamen um sie zu zertrümmern. Ihr Verfall wird daher nur aus ihr selbst hergeleitet werden können. Wir haben eine ähnliche Erscheinung schon in der patristischen Philosophie beobachtet. Auch bei dieser hatte das Bestreben Theologie und Philosophie zu verschmelzen zuletzt nur dahin geführt, daß beide Wissenschaften von einander sich zurückgezogen hatten. Wir sind weit davon entfernt dies Ergebniß für das letzte zu halten, auf welches die wissenschaftliche Untersuchung hätte führen müssen. Es wird

sich nachweisen lassen, daß nur die Einseitigkeit oder Schwäche dieser Zeiten dies Ergebniß herbeiführte. So gern wir auch der *Theologie ein ihr eigenthümliches Leben zugestehn*, so dürfen wir ihr doch in ihrem *eigenen* Vortheil nicht anempfehlen von der Gesammtheit des Erkennens sich zurückzuziehn, und eben so wenig können wir die Philosophie von den Untersuchungen entbinden, welche mit den letzten Gründen der Welt sich beschäftigen. Dahin hatte auch keinesweges die erste Begeisterung gestrebt, welche unter den neuern Völkern für die wissenschaftliche Untersuchung sich entflammt hatte, als ein Johannes Scotus durch seine Philosophie die Geheimnisse der Welt zu durchdringen dachte, als Jahrhunderte später ein Anselmus nur glauben wollte um zu erkennen. Aber freilich dem Mittelalter war es gegangen wie den Griechen, welche mit dem äußersten Schwunge ihrer Phantasie die Philosophie ergriffen und zuletzt mit Skepticismus endeten. Nach kühnen Unternehmungen die Werke der Schöpfung und der Erlösung aufzudecken, *ein Auge* zu gewinnen für das Wesen *Gottes*, nach phantastischen Vorstellungen von den Offenbarungen, welche der eingegossene Verstand bringe, war man immer mehr zu nüchternen Überlegungen zurückgekommen, hatte den *thätigen* Verstand verworfen, wollte sich nur noch auf Erfahrung stützen und erblickte wohl gar in der Erfahrung nichts als nur Zeichen der Dinge, welche man deuten zu können die Hoffnung verloren hatte. Es ist das ein Verlauf, welcher schon oft sich wiederholt hat. Beim Beginn eines neuen philosophischen Laufes übernimmt man sich in Hoffnungen und Anstrengungen um zuletzt zu ermatten und an der Philosophie zu ver-

zweifeln. Nur die Weise, wie Hoffnung und Verzweiflung sich ausdrücken, unterscheiden die patristische und die scholastische Philosophie von andern Perioden eines solchen Verlaufs. Die einseitige theologische Richtung, welche beiden gemein ist, trieb sie zuerst dazu an die Geheimnisse der Religion durch Philosophie zu erforschen und zuletzt, da sie hierzu nicht gelangen können, läßt die Philosophie von der Theologie ab und die Theologie behauptet mit Ausschluß der weltlichen Wissenschaft allein im Besitz der belebenden und beseligenden Wahrheit zu sein.

Wenn in diesem Ausgange patristische und scholastische Philosophie einander gleichen, so sind doch die Gründe bei beiden verschieden. Bei den alten Völkern hatten alte Erinnerungen, alte Vorurtheile und die Erschlaffung des philosophischen Triebes eine systematische Gestaltung der Theologie in philosophischem Geiste nicht gestattet. Wenn auch manche von jenen Vorurtheilen auf die neuern Zustände übergegangen waren, so hatten sie doch an ihrer Kraft verloren und konnten dem frisch aufstrebenden systematischen Geiste, welcher von der Gewalt der hierarchischen Ordnung hervorgetrieben wurde, nicht mehr widerstehen. Aber die Hierarchie trug auch die Keime ihres Verfalls in sich und mußte sie auf die wissenschaftliche Bildung übertragen, welche von ihr bedingt wurde. Sie konnte nur dadurch sich aufbauen und erhalten, daß sie in einer fortwährenden Steigerung des Gegensatzes zwischen Geistlichem und Weltlichem jenem alleinigen Werth, diesem nur eine dienstbare Rolle, wenn nicht gar eine frevelhafte Auflehnung gegen das Heilige zuschrieb. Und hiermit in Übereinstimmung sehen wir denn auch in der

44 *

Philosophie des Mittelalters eine fortschreitende Anspannung jenes Gegensatzes. Wenn man gemeint hat, daß bei den *Scholastikern der Grundsatz des Anselmus die Erfahrung des* gläubigen Gemüths zur *Grundlage* des Wissens zu machen fortwährend geherscht habe, so zeigt unsere Geschichte das Gegentheil. Obgleich die Formel desselben nicht ganz aufgegeben wurde, so fand man doch kurze Zeit nach dem Anselmus, daß ihr Gehalt nicht aufrecht erhalten werden könnte. Zuerst wollte man zwar die Glaubenslehren durch die weltliche Wissenschaft unterstützen, nachher sie nur wahrscheinlich machen; dann aber glaubte man behaupten zu müssen, daß es keiner weltlichen Wissenschaft möglich sei auch nur die allgemeinsten Überzeugungen des Christenthums darzuthun, daß es einer übernatürlichen Erleuchtung bedürfe um die vernünftige Seele zur Seligkeit und zum Schauen Gottes zu richten, daß die natürliche Vernunft über die Erkenntniß der sinnlichen Erscheinungen nicht hinaus könne. Immer enger zog man so die Grenzen der *reinen* Vernunft um dagegen dem übernatürlichen Erkennen ein um so weiteres Gebiet zu gewinnen. Dieser Erfolg ging nothwendig aus jener falschen Spannung des Gegensatzes zwischen weltlichem und kirchlichem Leben hervor; denn man konnte das erstere nicht begreifen, wenn man nicht mit Liebe sich ihm hingab, man konnte eben so wenig die Stellung und Bedeutung der Kirche begreifen, wenn man nicht ihre breitere Grundlage in der Geschichte der Welt in das Auge faßte.

Mußte nun die Einseitigkeit der mittelalterlichen Philosophie ihren Verfall herbeiführen, so ist darin auch ein-

geschlossen, daß sie nicht von einem reinen Bewußtsein der wissenschaftlichen Aufgabe ausgehn konnte. Durch die Bildungselemente ihrer Zeit wurde sie zu einer theologischen Ansicht der Dinge geführt, welche den Standpunkt der damaligen Kirche mit dem Standpunkte der Wissenschaft verwechselte. Wenn wir auch weit davon entfernt sind ihre Anhänglichkeit an eine positive Religion ihr zum Vorwurf machen zu wollen, wenn wir auch in der billigen Berücksichtigung, daß es selbst Philosophen verzeihlich ist, wenn sie nicht alle Vorurtheile ihrer Zeit überwinden können, es entschuldigen, daß sie die Meinungen der damaligen Kirche mit dem Christenthume für gleichbedeutend hielt, so können wir es doch nur für bedenklich ansehn, daß sie Theologie und Philosophie vermischte. Das Geschäft der Wissenschaft bei der größesten Weite des Gesichtskreises verlangt doch eine gewisse Zurückhaltung von andern Bestrebungen des Geistes. Wie gutes Recht auf unsern Fleiß diese auch sonst haben mögen, wenigstens für einige Zeit müssen wir sie vergessen können, wenn wissenschaftliche Dinge von uns mit Erfolg betrieben werden sollen. Hierzu gehören besonders die Meinungen des praktischen Lebens, so wie der religiöse Glaube. Wir können nun zwar nicht sagen, daß die Philosophen des Mittelalters diese Enthaltsamkeit des wissenschaftlichen Forschens gar nicht gekannt hätten, vielmehr wurde sie von ihnen geübt, wenn sie die Ergebnisse des natürlichen Erkennens und der Theologie unterschieden; aber für das theologische System, welches sie zu gewinnen suchten, wurde sie von ihnen nicht in Anwendung gebracht. Da gingen sie von dem praktischen Stand-

punkte, von dem Verlangen des Menschen nach seinem Heile aus und verflochten nun ihre wissenschaftlichen Lehren mit den Offenbarungen der Religion. Wie erhaben und *wie wahr* nun auch ihre Forderungen *an das* Ziel der Vernunft gestellt sein mögen, wie ungesucht auch daran die Forderungen der Wissenschaft sich anschließen, so bekommen doch die philosophischen Gedanken durch diese Stellung sogleich eine Beziehung zu Meinungen, welche die Wissenschaft nicht bewegen sollten. Sie erborgen ihre Sicherheit von einer ihnen fremdartigen Richtung des Geistes, und es ist daraus abzuleiten, daß bei allem Scharfsinn, welchen die Philosophen des Mittelalters aufwenden, bei allem Tiefsinn, welcher sie in die höchsten Gebiete der Forschung führt, dennoch ihre Ergebnisse nur eine schwankende Bedeutung für die Wissenschaft behaupten können.

Dennoch wird man nicht verkennen, daß der Gang der Philosophie im Mittelalter ein sehr belehrendes Schauspiel darbietet. Wie könnte es *anders sein*? Wo wir den menschlichen Geist sorgsam in seinen Einzelheiten beobachten, werden wir ein reges Leben finden, sei es in seinen Kämpfen gegen ungünstige Umstände, sei es in freudigem Vorwärtsschreiten unter günstigen Bedingungen. Was nun das Leben der Wissenschaft im Mittelalter betrifft, so wird niemand leugnen wollen, daß es weniger im Frieden, als im Kampf geführt wurde; es ist aber auch sichtbar genug, daß dieser Kampf mit eben so großem Muth und Ausdauer, als mit Gewandtheit des Geistes geführt wurde.

Wir haben hier einen großen Schauplatz vor uns,

einen größern in der That, als die wissenschaftlichen Bestrebungen des Alterthums umfaßt hatten. Morgenland und Abendland begegnen sich auf ihm; noch einmal wurde es in Frage gestellt, ob jenes oder dieses, ob Islam oder Christenthum die geistige Bewegung der Menschheit leiten sollte. Wer geneigt sein dürfte anzunehmen, daß jedesmal unter der Leitung eines Volkes das Leben der Vernunft oder auch nur der Wissenschaft ungespalten sich durchführe, der würde hier den augenscheinlichsten Beweis vom Gegentheile finden können. Die Wissenschaft bei den neuern Völkern ist nicht wie die alte Wissenschaft ursprünglich von dem Leben eines Volkes ausgegangen, so wie überhaupt die neuere Bildung, sogar in ihren politischen Formen, nicht rein volksthümlich sich entwickelt, sondern Einrichtungen des Lebens und der Schule von der alten Bildung überliefert erhalten hat. Aber in ihrer Überlieferung war die alte Wissenschaft gespalten worden. Ein Theil pflanzte sich im Morgenlande, ein anderer Theil im Abendlande fort. Wir haben eine Philosophie bei den Christen gefunden, welche wenigstens vom 9. Jahrh. an in selbständigen Erzeugnissen sich regte und wenn auch mit Unterbrechung, bis in das 13. Jahrh. hinein sich fortführte ohne eine irgend erwähnungswerthe Gemeinschaft mit den Arabern. Eben so hatte sich bei diesen seit dem Ende des 9. bis zu Ende des 12. Jahrh. eine andere Philosophie aus den Überlieferungen der Alten gebildet ohne einen merklichen Verkehr mit dem Abendlande. So gingen drei Jahrhunderte lang verschiedene Richtungen der Philosophie abgesondert neben einander her, die eine vorherschend in ethischer, die andere vor-

herschend in physischer Richtung. Als aber im 13. Jahrh. die eine der andern bekannt wurde, hat die christliche Philosophie gezeigt, daß bei ihr ein kräftigeres Leben war, als bei der Arabischen. Schon durch ihre größere Empfänglichkeit hat sie dies dargethan, indem sie die Wissenschaft, welche die Araber brachten, in sich aufzunehmen bereit war, wärend die Araber gegen die Belehrungen der Christen sich verschlossen. Noch mehr aber hat es die Folgezeit bewiesen, indem nach der Mischung der Arabischen mit der christlichen Philosophie nur die letztere zu weitern Fortschritten die Kraft zeigte. Die erstere erscheint daher nur als eine Episode in dem großen Verlaufe der Philosophie; wir wenigstens von unserm Standpunkte in der Geschichte ausgehend können ihr keine andere Stellung geben. In der patristischen Philosophie haben wir gesehn, daß neben den logischen Lehren, welche das Allgemeinste in der Wissenschaft vertreten und daher von keiner Art der Wissenschaft vernachlässigt werden durften, die physischen Untersuchungen besonders von der Philosophie in Anspruch genommen wurden, wärend die Ethik in die Theologie sich hinüberzog. Als nun diese von der christlichen Philosophie fast ausschließlich gepflegt wurde, rettete sich das Andenken an die alte Physik in die Schulen der Araber um von hier aus später wieder in die christlichen Schulen einzudringen. In diesen sollte sie freilich nicht sogleich ihre ganze Gewalt geltend machen, aber doch sich in Erinnerung erhalten, bis sie die Zeiten finden würde, welche sie wieder zu größerer Macht erheben könnten.

Diese Geschichte der Philosophie im Mittelalter zeigt

aber auch so deutlich, wie solche geschichtliche Beweise nur immer sein können, daß wir einer breitern Grundlage für unsere Bildung bedürfen, als die christlichen Überlieferungen für sich gewähren. Wie kirchlich auch das Mittelalter gesonnen war, dennoch findet es sich immer wieder auf die philosophischen Lehren des Alterthums zurückgewiesen, wenn es die Dogmen der Kirche begreifen will. Können wir uns darüber wundern, da wir das Christenthum nur als einen Erfolg der alten Bildung ansehn können, da es überdies für einen jeden Unverblendeten kein Zweifel sein kann, daß die kirchlichen Dogmen nur aus einer Wechselwirkung zwischen der alten Philosophie und dem christlichen Glauben sich entwickelt hatten? Auch im Mittelalter ist die systematische Verschränkung der Dogmen nur unter dieser Wechselwirkung zu Stande gekommen. Platon und Aristoteles mit ihren Erklärern und Schülern unter Christen und Heiden mußten zu Hülfe gerufen werden um für die Ausbrüche und Anschauungen religiöser Begeisterung, welche der Kirchenlehre zu Bausteinen dienten, die Füllstücke abzugeben. Wir haben bemerken müssen, daß dieser Gebrauch der alten Philosophie im Mittelalter zwar nicht in einem gleichmäßigen Fortschreiten war, aber doch zu keiner Zeit fehlte. Durch den Einfluß, welchen die Aristotelische Lehre gewann, wurde die Platonische Philosophie zurückgedrängt, ja überhaupt die übrige alte Literatur geraume Zeit vernachlässigt; je mehr man in das theologische System sich versenkte, um so weniger war man geneigt den Lehren der Heiden, selbst des Aristoteles die Erkenntniß der Wahrheit zuzugestehn, um so mehr lernte man den

Abstand zwischen der alten und der neuen Denkweise begreifen. Aber wenn man vom kirchlichen Standpunkte fast bis zu dem *Äußersten kam* der *weltlichen* Wissenschaft allen *Werth abzusprechen*, ganz erreichte man es doch nicht. *Vielmehr* ergab sich nun nur die Trennung der Theologie von der Philosophie, und wir gewahren ihre Folgen alsbald darin, daß die Philosophen, wie Buridan, nun wieder die alten Autoritäten aufsuchen, welche vorher vernachlässigt worden waren, und nach ihrer Anleitung über das, was die Vernunft aus eigenen Kräften zu erkennen vermöge, sich Rechenschaft zu geben trachten.

Doch eben hierin beweist sich nun am deutlichsten, daß es doch nicht gelungen war die verschiedenen Elemente der alten Bildung, welche auf diese Zeiten sich vererbt hatten, Christenthum und alte Wissenschaft zu einer haltbaren Verbindung zu verschmelzen. Einen Ansatz hatte man dazu gemacht, als man den Glauben zur Erkenntniß zu bringen strebte. Aber die Hoffnung hierauf war verschwunden, als man beide *nur getrennt* neben einander, nur mit Unterordnung der Philosophie unter der Theologie bestehen ließ, ja den Satz aufstellte, daß der Glaube um so verdienstlicher sei, je weniger er bewiesen oder begriffen werden könne. Der Streit über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen, welcher in dieser Periode alle Kräfte der Wissenschaft in Anspruch nahm, hat doch zu keiner Entscheidung von ihr gebracht werden können. Hierzu war die Grundlage der Bildung, welche man überkommen und sich angeeignet hatte, nicht breit genug gelegt. Macht und Recht der Autorität beruhen auf dem stillen Fortgange der Vernunft in ihrer

Geschichte, darauf, daß wir nicht stets von Neuem anfangen, sondern durch die Wege unserer Vorfahren uns leiten lassen sollen, bis wir begriffen haben. Um aber diese Autorität des geschichtlich Gebildeten, des Positiven, zu begreifen müssen wir sie wenigstens in ihren Hauptzügen übersehen können. Hierzu war der Gesichtskreis des Mittelalters viel zu eng. Es hat einen Versuch gemacht die Autorität der Philosophie zu begreifen; aber ihre Entwicklung übersah es nicht genug, um nicht vieles auch ohne seine Beweggründe begriffen zu haben nur in einer Ahndung des Richtigen auf Autorität anzunehmen. Noch viel schwieriger sind die Autoritäten der Religion zu begreifen. Sie hängen von den Fügungen Gottes in der Geschichte der ganzen Menschheit ab. Man hätte die Erziehung der Menschheit erforschen müssen, um sie zu begreifen. Aber wie weit war man in dieser Zeit davon entfernt sie nur einigermaßen zu übersehn. Daher finden wir auch, daß im Mittelalter der Gedanke an eine Erziehung der Menschheit, welcher bei den Kirchenvätern lebendig gewesen war, nur in schwachen Erinnerungen zuweilen auftauchte, zuletzt aber ganz verschwand. Dagegen machte sich trotz dem Realismus der Gedanke geltend, daß die Theologie es nur mit dem Heile der einzelnen Seele zu thun habe, und hiervon gehen alsdann die stärksten Fassungen des übernatürlichen Glaubens aus. Bei einem Duns Scotus zwar wurde diese Richtung noch gemäßigt durch die richtige Einsicht in das Verhältniß des Natürlichen zum Übernatürlichen überhaupt, aber doch schon dahin gewendet, daß der Mangel der natürlichen Wissenschaft hauptsächlich in ihrer Unfähigkeit das

Einzelne zu begreifen liege, ja schon so weit getrieben, daß die Liebe des Nächsten nicht mehr als natürliches Gesetz sich *herausstellen wollte; erst* der Nominalismus jedoch *sollte* sie zum höchsten Gipfel hinanführen, weil er *unfähig* war das allgemeine Leben anzuerkennen, welches durch das Menschengeschlecht hindurchgeht. Konnte doch selbst die milde Seele eines Gerson, von dieser Richtung der Zeit ergriffen, es über sich gewinnen die Sorge für uns vor der Sorge für andere anzuempfehlen.

Sehen wir auf diesen Gang der Gedanken, so gewahren wir wohl, daß die bisherige Gestalt der Kirche und die an sie geknüpfte Bildung ihrem Verfall entgegenging. Daß der Gemeingeist in ihr aufgelöst war, das hat der Nominalismus deutlich ausgesprochen. In dieser verneinenden Weise arbeitete er einer kommenden Zeit in die Hände. Die Kirche mit ihrer Lehre war als eine Einrichtung der frühern Zeit auf die neuern Völker übertragen worden; sie stellte die allgemeinen Grundlagen dar, auf welchen die neuere religiöse und *wissenschaftliche* Bildung beruhen sollte; sie baute sich in dem Bewußtsein dieser Grundlagen und ihrer Reibungen mit dem Geiste der neuern Volksbestandtheile erst vollkommen aus und hielt die auseinanderstrebenden Elemente zusammen; aber nachdem sie dies geleistet hatte, zerfiel sie selbst. Ihr Gemeingeist hatte in jenem Bewußtsein beruht; es war der Gemeingeist einer Erziehungsanstalt gewesen, welcher sich auflöste, so wie die neuern Völker zu ihrer Selbständigkeit erzogen waren.

Wir müssen noch einmal die Hauptpunkte in das Auge fassen, durch welche die Philosophie des Mittelalters hin-

durchgegangen ist. Als im 9. Jahrh. die Dinge unter den neuern Europäischen Völkern bis dahin gediehen waren, daß man über die Abhängigkeit von der nackten Überlieferung hinausgehn konnte, kam sogleich die Frage nach dem Verhältniß des Glaubens zur Philosophie in Anregung. Das Verhältniß der beiden verschiedenartigen Elemente, welche die Überlieferung des Alterthums gebracht hatte, mußte ohne Verweilen untersucht werden. Da vertheidigte sogleich Paschasius Ratpertus die alte und am meisten verbreitete Ansicht, daß in göttlichen Dingen wir nur vom Glauben zum Schauen gelangen könnten, daß für unsern gegenwärtigen Zustand der Glaube an das, was der Zukunft vorbehalten ist, uns genügen müsse, daß wir aber auch Einsicht in den Glauben zu suchen und zu hoffen hätten. Viel kühner entschied sich Johannes Scotus zu Gunsten der Philosophie. Sein Bestreben war in der That darauf gerichtet die Theologie ganz zu einer Philosophie des von Gott erleuchteten Geistes zu machen. Es war jetzt noch eine Nachwirkung jener alten speculativen Freiheit, welche die Griechische Kirche belebt hatte, in der Lateinischen Kirche zu verspüren; Johannes Scotus hatte sie mit reger Phantasie sich angeeignet; er wußte in ihrer Beweglichkeit Platonische und Aristotelische Begriffe zu gebrauchen, wurde aber auch durch sein Bestreben Theologie und Philosophie zu einer Lehre zu verschmelzen und durch den Geist der neuen Dinge getrieben seine Gedanken auf ein System zu richten. Dieses ist einfach, aber roh; die christliche Lehre, welcher er sich doch im Ganzen anschließt, zwingt es nur unter zweideutige Ausdrücke zusammen. Eben so zwei-

deutig sind seine Gedanken, wenn es sich darum handelt über die Wahrheit des Weltlichen im Gegensatz gegen das Göttliche sich zu entscheiden. Auf das Mittelalter hat dies System nur einen geringen Eindruck gemacht, wenn man die geheime Wirksamkeit, welche seine zweideutige Stellung begünstigte, nicht zu hoch anschlagen will. Eben diese Zweideutigkeit wurde durch die Unbestimmtheit der Platonischen Lehrweise unterstützt, welche im Systeme vorherschte.

Die Herschaft des Platonismus ging auch auf das folgende Zeitalter der mittelalterlichen Philosophie über. Doch hatte dies eine viel hierarchischere Richtung genommen und die Philosophie, welche in seinem Geiste sich entwickelte, mußte daher eine strengere Form suchen. Zwar im Anfange des 12. Jahrh. suchte noch eine Philosophie sich geltend zu machen, welche durch Absonderung von der Theologie die Freiheit sich bewahrte mehr den Überlieferungen der Alten, als dem Gange der neuern Dinge nachzugehn; aber je mächtiger dieser wurde, um so weniger konnte eine solche Philosophie auf Erfolg hoffen. Die reinen Platoniker dieser Zeit sind nahe daran die wesentlichsten christlichen Lehren aufzugeben. Auch im Nominalismus, welcher sich zu regen angefangen hatte ohne doch großen Einfluß zu gewinnen, zeigten sich ähnliche Erscheinungen. Die Lust an der Erkenntniß der Natur zieht durch diese Seite der Untersuchungen sich hindurch. Aber das vorherschende Bestreben den Glauben zu begreifen und ein System der Theologie zu gewinnen wurzelt zu tief in dem Leben dieser Zeit, ist zu eng mit allen Bewegungen der Hierarchie verbunden, als daß die Physik

des Platon oder eines nominalistischen Atomismus hätte durchdringen können. War doch der Platonismus dieser Zeit selbst wenig dazu geeignet dem Leben der Welt eine andere Wahrheit abzugewinnen, als die Wahrheit eines Bildes, einer verworrenen Vorstellung, einer Verdunkelung des Geistes, aus welcher wir uns herauszuarbeiten hätten. Damit hing denn nothwendig auch eine ganz unbestimmte Lehrweise über Gott zusammen, welchen man nur als das vollkommene Sein oder Wesen, als die ewige Wahrheit sich dachte, ohne seine Beziehungen zur zeitlichen Welt, so wenig man sie leugnen konnte, in ein deutliches Licht zu stellen. So finden wir diesen Platonismus bei Anselm, Abälard, Gilbert. Wenn der letztere einen Versuch machte von der ewigen Welt der Ideen in Gott einen Übergang in die zeitliche Welt zu gewinnen, indem er die individuellen Substanzen von den allgemeinen Subsistenzen unterschied, so beweist dies nur, daß man das Bedürfniß fühlte, das Werden näher an das Ewige heranzuziehn. Dies Gefül wurde wach gehalten durch den praktischen Geist des Christenthums, durch die praktischen Gesetze der Kirche. Darum hatte auch Anselmus die Freiheit des Willens vertheidigt und von ihr wie vom Glauben oder der Erfahrung des Guten die Erkenntniß des Verstandes abhängig gemacht. Nach derselben Seite wendeten sich nun auch die theologischen Sammlungen hin, welche dem praktischen Leben in der zeitlichen Welt einen größern Werth beilegen mußten, als ihm die Platonische Philosophie retten zu können schien. Durch diese Richtung wurde nun die Abwandlung herbeigeführt, welche Hugo von St. Victor der Platoni-

schen Lehre gab. In ihr liegen die wichtigsten Gedanken dieser Zeit am deutlichsten ausgebreitet; auch die Keime der spätern Lehren, *so weit sie dieser Zeit* angehören, sind *in ihr* angelegt. Hugo drang auf die *Freiheit* der Vernunft, welche von ihren Anlagen zu ihrer Vollendung emporstreben müsse und daher das Gute nicht von Natur haben könne. Darin liege ihre Würde, daß sie es gewinnen, verdienen müsse. Aber die Vernunft des Menschen sei auch zu höhern Dingen bestimmt, als die natürlichen Geschöpfe; wenn diese nur einzelne Ideen Gottes in sich tragen, so umschließe jene die Fülle aller Ideen. Daher ermahnt Hugo zur Selbsterkenntniß. In der Einheit unserer Seele, deren Kräfte insgesammt der Intelligenz unterworfen und nur verschiedene Stufen einer und derselben *Kraft* sind, sollen wir die Erkenntniß aller Dinge und Gottes finden. Doch wird uns noch zu Gemüthe geführt, daß wir in *Kraft* der Freiheit, welche uns zu Gutem und zu Bösem gegeben war, abgefallen sind von Gott und verblendet von der Sünde, *so daß* wir nunmehr nur durch Hülfe des erziehenden Gottes und durch die sinnlichen Mittel der Kirche aus dem Sinnlichen uns herausarbeiten können. So sollen wir gereinigt werden vom Fremdartigen um in unserm Geiste Gott zu schauen. Das Mystische in dieser Lehre, welches noch stärker bei Richard von St. Victor hervortrat, beruht wesentlich darauf, daß sie von der übrigen Welt abgewendet nur in den frommen, Gott zugewendeten Regungen der Seele die Wahrheit schauen will. Gegen diesen psychologischen Weg werden sogar die religiösen Übungen der Kirche zurückgesetzt. Daher kann es uns nicht wundern, daß auch

diese neue Wendung, welche der Platonismus genommen hatte, nur skeptischen Richtungen Nahrung gab.

Inzwischen hatten die psychologischen Untersuchungen auch auf die Frage nach der Verbindung zwischen Seele und Leib geführt und so wie schon früher mathematische und physische Forschungen auf die Lehre der Arabischen Aristoteliker aufmerksam gemacht hatten, so wurde nun auch in der Philosophie das Bedürfniß rege aus dieser Quelle philosophischer Überlieferung weiter sich zu unterrichten. Die Arabische Philosophie aber hatte in ähnlicher Weise, wie die christliche, von religiösen Bewegungen aus sich entwickelt, war jedoch nicht in derselben Einigkeit mit der Theologie vorgeschritten, wie diese. Sie hatte eine Richtung angenommen, welche der Richtung der christlichen Philosophie fast in gerader Linie entgegengesetzt war. Zwar anfangs hatten die Muatazile auch in ihr die ethische Richtung geltend zu machen gesucht; aber die Motakhallim in dem fanatischen Eifer für ihre hierarchische und despotische Verfassung hatten ihnen obgesiegt und eine theologische Lehre ausgebildet, welche in Gott nur den naturgewaltigen, zwar erleuchtenden, aber auch nur nach Willkür, ohne allgemeines Gesetz wählenden und verwerfenden Herrn sah. Ihrem Scharfsinn entging es nicht, daß sie dadurch jede Stetigkeit der ursachlichen Verbindung und des zeitlichen Fortganges aufhoben, nur Atome in Raum und Zeit als Schöpfungen Gottes setzten. Im Gegensatz gegen diese Bestreitung aller physischen und metaphysischen Gesetze hatte sich die Philosophie der Arabischen Aristoteliker gebildet. In ihr pflanzte sich eine Lehre fort, welche in steigendem Maße

die Ansicht geltend machte, daß die Bildung und der Fortgang der Welt *als ein* Naturproceß zu denken sei. Eine Verbindung der *Emanationslehre* mit dem astronomischen *System* der Alten und mit Astrologie *fand* sich in *ihr* von Anfang an. Auch hatte sie mancherlei schwärmerische Ansichten der Neu-Platoniker über die Anschauung der Wahrheit mit den Lehren des Aristoteles vom thätigen und leidenden Verstande verschmolzen, vertheidigte aber auch in einer verständigen Weise, den natürlichen Fortschritt unseres Denkens zu bewahren bemüht, die Forderung der Wissenschaft, daß in ihr Verstandenes und Verstehendes sich vereinigen sollten. Die Hauptschwierigkeit ist nun, wie mit dieser Forderung der Gegensatz zwischen Form und Materie sich vereinigen lasse. Zwar El-Farabi scheint die Materie noch *nicht* als zweites, von Gott unabhängiges Princip der Welt angesehn zu haben; aber die physische Ansicht der Dinge fortschreitend in der Entwicklung dieser Philosophie ließ bald keinen Zweifel darüber aufkommen, daß alles nur *aus einer* Wechselwirkung zweier Urgründe sich bilde, des leidenden Stoffes und der thätigen, von Gott ausgeflossenen Form. Ganz entschieden ist diese Ansicht bei Ibn Sina vorhanden. Die Frage, welche ihn vorherschend beschäftigt, ist, wie aus der Verbindung der Materie mit der geistigen Form die Erkenntniß der Natur und Gottes sich ableiten lasse. Zu diesem Zwecke bietet er seine psychologischen Lehren über die Verbindung der thierischen Seele mit den Theilen des Gehirns aus, unterscheidet die verschiedenen Thätigkeiten des Gemeinsinns, der Einbildungskraft, der sinnlichen Urtheilskraft, des Gedächtnisses und der Phantasie um

in ihnen Vorbildungen für den Verstand nachzuweisen, unterscheidet nicht minder scharf und einleuchtend die Begriffe und Grundsätze des Verstandes von den sinnlichen Vorstellungen und Urtheilen und fordert für die erstern, damit Verstandenes und Verstehendes sich völlig einigen können, einen Act, welcher von aller Materie frei ist. Da soll in reiner Energie der thätige Verstand des Himmels unserm leidenden Verstande, der Form unseres wahren Wesens, unserer reinen Seele, das Verständniß eingießen. Wir können nur leidend dabei uns verhalten und dem Gaste eine Wohnung bereiten, indem wir unsere Seele reinigen. Dies ist der einzige Punkt, wo eine Erinnerung an das sittliche Leben die Lehre des Ibn Sina berührt um ihm jedoch nur eine verneinende Rolle anzuweisen. Dagegen findet nun die skeptische Richtung, welche El-Gazali ergriff, daß die Philosophie aufgebläht vom Wissen dem sittlichen Leben und dem religiösen Gesetze nicht genug zugestehe. Die Philosophie weiß nur vom Allgemeinen; aber das Allgemeine zu erkennen, das kann uns nicht genügen. El-Gazali will in mystischer Entzückung den Himmel und seine Heerscharen, die Scharen der Engel und der Heiligen schauen. Deswegen hält er den Weg der Philosophie für einseitig. An die Lehre der Philosophen sich anschließend, daß wir stufenweise uns vorbereiten müssen um das Höchste zu empfangen, sucht er es wahrscheinlich zu machen, daß wir auch noch über die Philosophie hinaus zu einer höhern Stufe des Lebens in der Anschauung Gottes und der übersinnlichen Welt gelangen könnten. Aber nur der Gehorsam gegen das Gesetz und die religiösen Übungen der

Sufi scheinen ihm hierzu den Weg zu zeigen. Wenn nun in dieser Lehre ein Widerspruch der positiven Religion gegen die *Philosophie sich ausspricht*, welcher auch im *Morgenlande* Erfolg gehabt zu haben scheint, so konnte *eine* solche Richtung doch bei den Spanischen Arabern nicht durchdringen; denn diese sollten noch entschiedener, als die Araber des Morgenlandes, die physische Seite der Weltbetrachtung zur Sprache bringen. Wenn auch Ibn Tofeil derselben schwärmerischen Anschauungslehre huldigte, auf welche El-Gazali sich gestützt hatte, so machte er sie doch gänzlich los vom Gesetze und begehrte nur durch sie über die Zusammensetzung des Weltsystems belehrt zu werden. Aber auch die Lehre von der völligen Absonderung des Geistes von der Materie sollte durch die physische Richtung der Aristoteliker erschüttert werden. Immer stärker drang man darauf, wie Ibn Badscheh's und Avicebron's Lehren beweisen, daß nur aus den natürlichen Anlagen der Dinge, aus der zum *Grunde liegenden* Materie und ihren *Vorbereitungen* in allmäligem Fortschritt alles sich entwickeln könne, daß mithin in dieser Welt nichts ohne die nothwendige Grundlage der Materie sei. Hierauf stützte sich Ibn Roschd, indem er jedoch zugleich die höhere Materie von der niedern unterschied und nicht zugeben wollte, daß die erstere im eigentlichen Sinne des Wortes Materie heiße. Denn den Wegen der Emanationslehre folgend unterschied er überhaupt Früheres und Späteres, jenes als die höhere Ursache, dieses als die unvollkommnere Wirkung, welche beide gleichen Namen erhielten, weil die Ursache nach ihren Wirkungen benannt werden dürfe, zwischen welchen aber

doch nur eine Analogie stattfinde. Nur in einer solchen suchte er auch die Erkenntniß Gottes, der obersten Ursache, sich anzueignen. Denn nur aus der Welt, seiner Wirkung, könnten wir ihn erkennen. Dabei trieb Ibn Roschd den Dualismus seiner Vorgänger erst zu seiner vollen Höhe hinauf, indem er die ursprüngliche Materie keinesweges als ein völlig unbestimmtes Vermögen betrachtete, sondern die vorbereitenden Keime einer jeden Wirklichkeit in ihr suchte. Es ergiebt sich ihm nun eine Ansicht der Welt, welche durchaus physisch ist. Gott hat sie von Ewigkeit her nach ewigen Gesetzen gebildet und in diesen Gesetzen wird sie auch immer erhalten. Daher ist alles in der Welt in einem unwandelbaren Systeme einer lebendigen Gliederung gestaltet. Vom Himmel herab bringen die belebenden Kräfte durch alle Sphären des Weltalls hindurch; vom Monde herab erreichen sie auch die niedrigste Sphäre des wandelbaren Lebens auf dieser Erde, wo sie eine allmälig fortschreitende Entwicklung, doch nur im Einzelnen und nach physischen Gesetzen hervorbringen. Einen Fortschritt des Menschengeschlechts in seiner Geschichte kann Ibn Roschd von dieser Ansicht ausgehend nicht zugeben. Die Vernunft auf der Erde, welche er wesentlich in der speculativen Erkenntniß sucht, bleibt immer dieselbe, wenn sie auch Orte und Luftstriche wechselt; immer bleibt derselbe leidende Verstand der Erde zugetheilt und immer wird er von dem thätigen Verstande des Mondes zum Erkennen bewegt, nur erscheint er bald in dem einen, bald in dem andern Menschen und wandelt von dem einen zu dem andern Volke. Auch in dieser Lehre wird die Einheit des Verstandes, des Ver-

stehenden und des Verstandenen behauptet und von der Wissenschaft alles abgeleitet, so daß dem Verstande alles durchsichtig ist; *aber auf Erden ist selbst der speculative Verstand nur* im Wechsel; das ist das ewige *Gesetz*, welches über die Erde herscht, wie über die ganze Welt, weil sie aus ewigen Principien hervorgehend nur in einer unveränderlichen Ordnung sich gestalten kann.

Als nun diese Lehre der Arabischen Aristoteliker zu den neuern Europäischen Völkern kam, war hinlänglich dafür gesorgt, daß sie nicht in allen ihren Theilen Beifall und Autorität gewinnen konnte. Nicht allein daß sie von den Feinden der Christenheit kam, mußte mißtrauisch gegen sie machen; die Philosophie der christlichen Völker war auch schon weit genug im Bewußtsein ihrer Grundsätze vorgeschritten um sogleich im Dualismus und in der äußersten Einseitigkeit der physischen Weltansicht etwas mit ihr Unvereinbares zu erkennen. Wenn daher auch aus dem Eifer für die neue Fundgrube der Wissenschaft einige Vorliebe für die Physik erwachte, so *konnte diese* doch nicht lange im Vordergrunde der Forschung sich erhalten. Einige allgemeine Grundsätze der Physik wurden zwar herübergenommen, aber die Hauptpunkte der Emanationslehre, der Dualismus, der Fatalismus, die Lehre von der Ewigkeit der Welt, von der Erleuchtung unseres Verstandes nicht durch Gott, sondern durch den thätigen Verstand, welcher unabhängig vom menschlichen Verstande sei, ferner die Lehre, daß allen Menschen nur ein leidender Verstand zukomme, und viele andere Punkte der Arabischen und Aristotelischen Philosophie wurden beständig und fast ohne Ausnahme bestritten. Was aber der Aristoteli-

schen Philosophie die Gunst der Zeiten zuwandte, war schon vorbereitet durch den Gang, welchen der Platonismus der vorigen Periode einzuschlagen begonnen hatte. Was jener den Vorzug vor diesem gewann, war der Vortheil, welchen sie für die Erklärung des Lebens und besonders des freien Lebens in der Energie der Vernunft gewährte. Dadurch kam man über die Ansicht hinweg, daß die Ideen und das Wesen der Dinge von Anfang an fertig wären, und konnte nun den Gedanken durchführen, daß alles aus unvollkommenen Anfängen heraus gradweise und durch nothwendige Vorbereitungen hindurchgehend zu seiner Vollendung aufsteigen müßte. Erst hierdurch wurde es möglich die sittliche Ansicht der Dinge durchzuführen, welche das theologische System des Mittelalters beständig im Auge gehabt hatte. Zwar nicht ohne manche, zuweilen störende Anbequemungen an die theologische Überlieferung geschah dieß; aber im Ganzen stellte sich doch jetzt eine Denkweise heraus, welche auf einer frommen Gesinnung beruhend ihre philosophischen Grundsätze bis auf einen gewissen Punkt folgerichtig durchzuführen wußte. Von dem Verlangen der Vernunft nach dem höchsten Gute ausgehend forderte man alle Bedingungen, welche zu ihm erforderlich sind. Dazu gehört vor allen Dingen die Erkenntniß der Wahrheit, der ersten Ursache und des letzten Zwecks, d. h. Gottes, von welchem alles abhängt. Er hat die Welt nach seinen Ideen geschaffen, aber zunächst die Materie, welche der Anfang aller Wirklichkeit, nur das Vermögen zu jeder eigenen Thätigkeit der Dinge ist. Nur Schritt vor Schritt können alle Dinge aus diesen Anfängen sich entwickeln; was sie aber ent-

wickelt haben, soll als Vorbereitung für höhere Entwicklungen ihnen bleiben. Da soll auch die Vernunft aus sinnlichen Anfängen durch freie Thätigkeit sich erheben, soll Gottes *Ideen*, die Ordnung der Welt und *alle* Gründe *ihres* Daseins und Lebens, selbst die Materie in ihrem Ursprunge erkennen. In dieser Ansicht verwandeln sich alle Dinge der Welt in Gedanken der schöpferischen Vernunft, welche die geschaffene Vernunft von Gott erleuchtet nachzudenken vermag. Im Sinnlichen übt sich diese; das Verworrene unterscheidend, es in seine Gedanken zerlegend, sie nach Arten und Gattungen ordnend und vom Niedern zum Höhern hinansteigend kommt sie zum Verständniß. Da werden die allgemeinen Gedanken Gottes, welche das Einzelne der Welt zusammenhalten, zuerst Gründe des Besondern und wohnen *als* solche in den Dingen der Welt; aber die Gedanken des menschlichen Verstandes steigen auch wieder vom Besondern zum Allgemeinen empor. Dies vollbringt der *thätige* Verstand, welcher dem Menschen beiwohnt, aber *auch der beständigen* Erleuchtung durch den allgemeinen thätigen Verstand Gottes bedarf. In der Durchführung dieser Lehren störte jedoch zunächst die Meinung, welche von der Emanationslehre herrührte, daß die Wirkung geringer oder weniger umfassend als die Ursache sein müsse; sie wurde noch durch andere Lehren unterstützt, durch die Annahme von Gradunterschieden nicht allein im Leben, sondern auch im Wesen der Dinge, durch die Ansicht, daß die Unterschiede das Allgemeine in der Materie contrahiren müßten. Um die Schwierigkeiten, welche hieraus für die Vollendung der weltlichen Dinge und besonders der menschlichen

Vernunft entspringen, drängen sich die Streitigkeiten der Schule zusammen. Albert der Große wußte keinen andern Ausweg, als durch die Annahme, daß im himmlischen Reiche der Gnade zwar ein Unterschied der Geschäfte, aber nicht der Grade stattfinde, eine Annahme, welche gegen den Geist des Systems von der physischen die sittliche Ordnung der Welt absondert. Thomas von Aquino, indem er das praktische Leben dem theoretischen unterordnen möchte, kann doch von jenen Schwierigkeiten gedrückt der weltlichen Wissenschaft nur wahrscheinliche oder analoge Erkenntniß der göttlichen Wahrheit zueignen und ist genöthigt über die natürliche Wissenschaft den Glauben und die theologischen Tugenden zu setzen, damit wir durch sie über die Grenzen unserer beschränkten Natur hinausgeführt werden und zum Schauen Gottes gelangen. Zwar weiß Duns Scotus das Widersprechende in den Annahmen über die Erhöhung unserer Natur nachzuweisen und bedarf ihrer nicht, weil er begriffen hat, daß Bedingtes und Unbedingtes von beiden Seiten her verhältnißmäßig zusammengehören, und genau ohne vermittelnden Zusatz zu einander passen müssen; das Übernatürliche ist ihm daher auch nur die Vollendung des Natürlichen, durch den Zusammenhang mit dem Übernatürlichen herbeigeführt; aber indem er nun die menschliche Wissenschaft mit dem Verlangen der Vernunft nach ihrer Vollendung vergleicht, findet er sich doch wieder auf jene Schwierigkeiten zurückgeworfen. Denn die natürliche Wissenschaft will nicht ausreichen, sie, welche doch in ihren physischen Lehren nur das gewöhnlich Geschehende, welche in aller Weise nur das Allgemeine, nicht das Besondere zu erkennen vermag.

Und doch ist es das Besondere, auf dessen Heil es abgesehen ist. Daher tritt bei ihm die praktische Richtung der Kirchenlehre mit unbeschränkter Macht ein. Der Verstand wird dem Willen untergeordnet, wie beim Menschen, so bei Gott. Als Mittel muß er dienen um uns zur Seligkeit zu führen, so wie auch Gott als Mittel ihn gebraucht die Ordnung der Welt herzustellen. Wenn auch Duns Scotus dadurch, daß er die Einheit der Seele über dem Gegensatz zwischen Verstand und Willen zu bewahren sucht und eben so in dem vollkommenen Wesen Gottes eine höhere Vermittlung der Gegensätze erblickt, zu erkennen giebt, daß er das Wesen der Dinge über die Willkür des Verstandes nicht vergessen hat, so bleiben jene Einheiten doch nur im mystischen Hintergrunde seiner Lehre aufgespart, die Welt in ihrem Werden wird von ihnen nicht durchdrungen. Unstreitig wird in dieser Richtung der Gedanken das wissenschaftliche Streben der Vernunft zu wenig beachtet; aber unstreitig hatte auch die einseitige Grundlage der Untersuchungen zu dieser praktischen, alles dem Willen unterordnenden Ansicht hingetrieben.

Nachdem nun durch diese Systeme des 13. Jahrh. die praktische Bedeutung der Theologie immermehr sich enthüllt hatte, schien die Hülfe der Wissenschaft, welche zu ihrem Aufbau gebraucht worden war, entbehrlich geworden zu sein. Was in der Mitte der Systeme zwischen dem vernünftigen Verlangen nach Gott und der Glückseligkeit im Schauen oder im Genusse Gottes lag, die ganze Reihe der Untersuchungen über metaphysische Fragen, schien doch nur der weltlichen Wissenschaft an-

zugehören, von welcher man eingestand, daß sie nicht zu Gott führen könnte. Es schien sich herausgestellt zu haben, daß nur der fromme, von Gottes Offenbarungen erleuchtete, das Verdienst im Glauben suchende Wille den Lohn des ewigen Lebens davon tragen werde. Dies darzuthun schien auch keiner großen Gelehrsamkeit, keiner weitläuftigen Beweise zu bedürfen. Der Nominalismus fand es bequem die Ansprüche der weltlichen Wissenschaft auf die Erkenntniß der göttlichen Gedanken auf einmal zu beseitigen, indem er alle allgemeine Begriffe nur für Einbildungen und leere oder verworrene Abstractionen der menschlichen Seele ansah; da erklärte er, daß wir in natürlichem Erkennen nur Zeichen, welchen in den Dingen nichts entspräche, zu erblicken vermöchten. Nun sollte das fromme, gläubige Gemüth allein zu Gott führen, ohne daß es der Wissenschaft oder des weltlichen Handelns in thätiger Liebe bedürfte. Wenn auch der Realismus dieser Zeit hierin nicht völlig beistimmte; wenn er auch behauptete, daß unsere natürliche Wissenschaft ausreichte die Dinge und ihre Ordnung und die Weisheit Gottes in der Schöpfung zu erkennen, so theilte er doch die Überzeugung, daß es wesentlich nur darauf ankommen würde unsere Pflicht zu erkennen und zu üben in einer völligen Hingebung an Gott, alsdann würden uns alle übrige Dinge zufallen. Dieses einfache Ergebniß sollte nun alle müßige Neugier abschneiden; den Glauben hatte man nun nicht erforscht; aber man glaubte erkannt zu haben, daß es vielleicht nicht möglich, gewiß aber nicht nöthig sei ihn zu erforschen; denn der einfältige Glaube ohne Philosophie führe eben so weit, als die tiefste Forschung.

Die Philosophie, welche man jetzt neben der Theologie trieb, schien nur eine Sache des müßigen Überflusses zu sein.

Man *kann nicht* daran zweifeln, daß *auch* für den *menschlichen* Geist den Zeiten der Anspannung die *Zeiten* der Ermattung folgen müssen. Wenn er auch niemals ruht, so beschleicht ihn doch, wie Averroes lehrt, das Bedürfniß aus dem einen Gebiete seiner Arbeit in das andere Gebiet sich hinüber zu flüchten und seine Erholung im Wechsel der Beschäftigung zu suchen. Wenn er nun aber abläßt die alten gewohnten Bahnen weiter zu verfolgen, sollten darum die Früchte seiner frühern Arbeit verloren gegangen sein? Die Philosophie des Mittelalters war mit jugendlicher Begeisterung an das gegangen, was sie für ihre Aufgabe hielt; sie *hatte* es nicht lösen können; immer kühler wurden ihre Hoffnungen; ihre Forschungen ermatteten zuletzt. Aber wenn auch ihre Unternehmungen ihre Kräfte überstiegen, müssen deswegen ihre Übungen vergeblich gewesen sein, sollten *sie nicht anderes*, als was sie suchten, auch zum Nutzen der spätern Zeit an das Licht gebracht haben?

Nicht leicht wird jemand sich verleugnen können, daß die Philosophie des Mittelalters eine fruchtbare Übung in wissenschaftlichem Nachdenken für die neuern Völker gewesen ist; aber man möchte auch ihre neuen Erfindungen, welche sich bis auf gegenwärtige Zeit bewährt hätten, nach der Reihe aufgezählt sehen. Wer solche Forderungen stellt, der verkennt in der That den Gang unserer philosophischen Entwicklung und ihren gegenwärtigen Standpunkt. Nur im Kampf entgegengesetzter Richtungen

hat sie bisher sich bewegen können; wie sie gegenwärtig steht oder sich bewegt, dürfte nicht leicht etwas zu ermitteln sein, was, wenn es der eine lobenswerth findet, nicht auch eben so gewiß von andern Tadel zu erwarten hätte. Nach dem Mittelalter ist eine Zeit gekommen, welche fast blindlings alles für verwerflich hielt, was dessen Geschmack verrieth; aber sie hat doch den Einflüssen sich nicht entziehen können, welche die im Mittelalter verbreiteten Gedanken im Stillen fortwirkend auf sie ausgeübt haben. Die neueste Zeit hat billiger, so wie geschichtlicher auch über die mittelalterliche Philosophie zu denken angefangen; aber es sind meistens nur einzelne Bruchstücke gewesen, welche man von ihr kannte; man hat unter ihnen manche Gedanken wiedergefunden, welche man für Entdeckungen der neuern Zeit gehalten hatte. Doch konnte man solche Einzelheiten für glückliche Einfälle ansehn. Bei weitem mehr hat es zu sagen, was einer getreuen Forschung nicht entgehen wird, daß bei aller Einseitigkeit der hierarchischen Ansicht der philosophische Geist, welcher zu den Systemen des Mittelalters trieb, einen Überblick über alle Gebiete, über alle Richtungen der Wissenschaft eröffnete, daß dieser Geist von den allgemeinen Fragen der Wissenschaft fast nichts unerörtert ließ, vielmehr in jedem Gebiete der Untersuchung fast durch die ganze Leiter der Versuche hindurchtrieb, welche zur Verständigung führen zu können schienen. Was konnte der ethischen Richtung der Kirchenlehre mehr zuwider sein, als der Fatalismus? Und dennoch haben wir seine Anklänge bei Bernhard von Chartres vernommen, die Einflüsse ungerechnet, welche die Arabische

Astrologie im Geheimen ausübte. Von diesem Fatalismus aus durch den Determinismus hindurch bis zum Indifferentismus ist die Philosophie des Mittelalters alle Stufen durchgegangen. Was konnte der vorherschend realistischen Lehre mehr widerstehen, als der Atomismus? Und doch führte die Lehre Roscelin's zu atomistischen Annahmen und zu so eigenthümlichen Ansichten, wie sie in der Schrift Joscelin's auseinandergesetzt sind. Wenn auch das Bestreben der Hierarchie auf einen festen Dogmatismus gehen mußte, so sehen wir doch in philosophischer Untersuchung alle Stufen des Zweifels von den Scholastikern zu wiederholten Malen betreten. Wie stark auch ihre Richtung auf die Erkenntniß des Gegenständlichen war, so wurde doch die subjective Begründung der Erkenntniß, welche man irriger Weise für eine Eigenthümlichkeit der neuern Philosophie ausgegeben hat, von ihnen nicht vernachlässigt; nicht allein den Nominalisten, sondern sogar dem Duns Scotus, den Mystikern und andern leuchtete ein, daß wir im Selbstbewußtsein die sichersten Anfänge der Wissenschaft zu suchen hätten. Diese Scholastiker, welche in die höchsten Gebiete des Denkens sich wagten und in diesen erst recht ihre Heimath suchten, daher vor allen Dingen den Begriffen des Verstandes ihr Vertrauen schenkten, welchen dagegen die Erfahrung, besonders über die Natur meistens verschlossen war, sie haben demungeachtet nicht unterlassen zu bemerken, daß unser Verstand von den Sinnen aus durch Einbildungskraft und Gedächtniß genährt werden müsse, wenn er zu seiner Reife kommen soll.

Dies sind die Früchte des systematischen Strebens im

Mittelalter. Wenn wir dagegen der patristischen Philosophie haben nachrühmen können, daß sie eine wesentlich neue Ansicht der Dinge in die wissenschaftliche Untersuchung gebracht habe, so gilt dies von der Philosophie des Mittelalters nicht. Die christliche Denkweise, wie sie jene überliefert hatte, blieb im Wesentlichen die Grundlage für diese; nur durch ihren systematischen Blick auf den Zusammenhang der einzelnen Lehren wurden die Scholastiker befähigt, ja genöthigt vieles genauer zu bestimmen, was früher nur ganz im Allgemeinen angenommen worden war, vieles zu mäßigen, zu berichtigen, zu ergänzen, was die patristische Philosophie nur in rohen Umrissen und lückenhaft gegeben hatte. Fast an allen Punkten ihrer Untersuchungen wird man dies gewahr werden. Die patristische Philosophie hatte zwar die Macht der dualistischen Vorstellungsweise und der Emanationslehre im Allgemeinen gebrochen, aber doch nicht völlig alle Überbleibsel derselben beseitigt. Daher hatten die Scholastiker noch viel mit diesen Dingen zu thun. Der Begriff der Materie mußte genauer untersucht werden. Die Ergebnisse, welche man hierbei fand, waren von keinem geringen Belang. An die Lehre sich anschließend, daß alles aus ursprünglichen Keimen, welche in der Natur der Dinge angelegt, aber anfangs ungestaltet sind, sich entwickeln müsse, entdeckte man jetzt erst, daß in einem Systeme, welches alles von Gottes Verstand und Willen herleitet, die Materie nichts anderes bedeuten könne, als die ungeformten Anfänge des Daseins, die noch unentwickelten, verworrenen Keime, welche als die Grundlage der Contingenz zu betrachten sind. Eben so

weit war man hierdurch davon entfernt ihr eine nur verneinende Bedeutung beizulegen, wie ihr Ewigkeit zu leihen; denn der Anfang der *bedingten* Entwicklung hat eben das *Unbedingte* vor sich; die Entwicklung der *Welt* muß *einmal* beginnen. Daher konnte man nun auch ungestört den Gedanken durchführen, daß alle Dinge der Welt zu ihrer Grundlage der Materie bedürfen, ohne doch hierin eine nothwendige und unübersteigliche Beschränkung der Dinge zu sehn. Als einen Nebenpunkt, welcher hieran gränzte, kann man es bezeichnen, daß Duns Scotus, welcher diese Untersuchungen zu ihrem Ende trieb, sich nun mit Erfolg der Ansicht entgegensetzen konnte, daß die Natur des Bösen im Sinnlichen oder in etwas rein Negativem beruhe. Noch genauer hing damit zusammen, daß nun erst die Schwierigkeiten gehoben waren, welche die Undurchdringlichkeit der Materie durch den Geist der Erkennbarkeit der weltlichen Dinge entgegengesetzt hatte. Die Forderung, daß wir die Gründe der Dinge erkennen sollen, konnte erst jetzt in ihrem ganzen *Umfange* durchgeführt werden, indem selbst die Materie nicht mehr als etwas zurückbleibt, was ohne Wahrheit ist und also kein Gegenstand der Wissenschaft werden kann. Sie hat ihre Wahrheit und ihren Grund in Gottes schöpferischer Macht. Keine frühere Zeit, müssen wir sagen, hatte so ausführlich und entschieden die wissenschaftliche Forderung vertreten, daß im Erkennen Erkanntes und Erkennendes in allen Punkten sich einigen müssen. Und um so höher ist ihr dies anzurechnen, je leichter ihre Abneigung gegen das weltliche Leben sie hätte verleiten können von den Gründen desselben ihre Aufmerksamkeit abzuwenden. Auch

die richtige Einsicht, welche diese Zeit über das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern deutlich zu entwickeln wußte, steht damit in der engsten Verbindung. Indem sie wie thierisches und vernünftiges Urtheil, so auch allgemeine sinnliche Vorstellungen und Begriffe des Verstandes unterschied und die Wahrheit der letztern behauptete, brachte sie doch zur Einsicht, daß die Ideen unserm Verstande nicht als fertige Gedanken angeboren, sondern in ihm nur angelegt sind, als Dispositionen zu Gedanken, welche erst durch sinnliche Anregung und durch die freie Thätigkeit unseres Verstandes zur Wirklichkeit kommen sollen. So sollen wir überhaupt nur aus sinnlicher Verworrenheit nicht ohne Beihülfe des Willens zur deutlichen Erkenntniß gelangen, welche nur von oben herab, durch Vermittlung allgemeiner Begriffe gewonnen werde. Denn unser Wille muß uns dem Höhern zuwenden, am Gesetz, am Guten uns Gefallen finden lassen und aus den unentwickelten Gedanken die deutlichen Erkenntnisse hervorziehn, wenn wir der höhern Erleuchtung theilhaftig werden sollen. Eben dieser Einfluß des Willens auf das Erkennen wurde alsdann zur Begründung des Indifferentismus benutzt, welche wenn auch nicht als ein reiner Fortschritt, doch als ein anregender Versuch in der Entwicklung der philosophischen Lehre angesehn werden muß.

Wenn man jedoch Systeme beurtheilen will, wird man vornehmlich auf die Anlage des Ganzen zu sehen haben. Was nun diese betrifft, so haben die theologischen Systeme des Mittelalters zwar auch dazu beigetragen das Wesen der philosophischen Forschung deutlicher herauszre-

ten zu lassen, aber auch durch ihre Einseitigkeit den Verfall dieser Art der Forschung herbeigeführt. Es waren Forderungen der *Vernunft, wovon man ausging, wie* dergleich*en nich*t minder von einem Sokrates, *von einem Kant* und vielen andern Philosophen zur Grundlage der Untersuchung gemacht worden sind. Wer den Gang der philosophischen Untersuchungen im Auge hat, wie er nun seit Jahrtausenden schon sich getreu geblieben ist, der wird wohl kaum daran zweifeln können, daß hierin ein wesentlicher Zug der Philosophie ausgedrückt ist. Nach so vielen vergeblichen oder ungenügenden Versuchen den ersten Grund oder den letzten Zweck aller Dinge aufzudecken hat man doch nicht davon ablassen können ihm nachzuforschen. Diese frommen Wünsche haben eine bezaubernde Gewalt über den wissenschaftlichen Geist und sie haben ein Recht sich vernehmen zu lassen. Aber man hüte sich ihnen eine zu eingeschränkte Deutung zu geben. Wenn es die Wirkung der Postulate der Vernunft, welche Kant zur Grundlage seiner positiven *Erkenntnisse* aufstellte, unstreitig geschwächt hat, daß er ihnen Gültigkeit nur im Gebiete der praktischen Vernunft zugestand, so dürfen wir annehmen, daß eine ähnliche Einseitigkeit in den Grundlagen der mittelalterlichen Philosophie auch eine ähnliche Wirkung gehabt haben werde. Zwar so einseitig, wie Kant seine Forderungen stellte, schienen auf den ersten Anblick die Forderungen des theologischen Systems nicht zu sein; das höchste Gut, welches die Vernunft fordert, soll die Erkenntniß aller Wahrheit in sich schließen; aber von vorn herein ist hierbei auf die übernatürliche Hülfe gerechnet und die übernatürliche Wahrheit ist es daher

auch eigentlich nur, was man erkennen will; das Natürliche, das Weltliche gilt nur als Mittel. Deswegen werden der Glaube und die kirchlichen Sacramente herbeigezogen, dem praktischen Leben, den theologischen Tugenden wird der Vorzug vor den weltlichen Wissenschaften zuerkannt; immer deutlicher stellt es sich heraus, wie das System mehr auf den Willen und die Frömmigkeit des Gemüths vertraut, als auf das theoretische Leben; auch das Ziel der Vernunft, welches man fordert, wird in Übereinstimmung hiermit zuletzt wesentlich als Genuß der Seligkeit gefaßt und der Wissenschaft, selbst dem Schauen Gottes bleibt nur eine untergeordnete Stellung. Wir sehen wohl, wie durch diese Anlage des Systems die Neigung das Leben der Vernunft zu spalten sich hindurchzieht. Die weltlichen Bestrebungen, zu welchen auch die natürliche Erkenntniß gehört, werden an sich als etwas Werthloses angesehn, wärend die fromme Gesinnung allein, welche von der Welt sich zurückzieht, den Preis davontragen soll. Wenn nun zuletzt der Nominalismus die weltliche Wissenschaft unzureichend fand über die Zeichen der Dinge hinaus uns irgend eine Erkenntniß der Wahrheit zu gewähren, so offenbart sich in ihm nur die geheime Neigung, welche in der ersten Anlage des Systems gelegen hatte. Gegen diesen Ausgang aber mußten sich alle die Lebenskeime empören, welche die neuern Völker an die Natur und an die Geschichte der Welt fesselten. Ihre weitere Entwicklung mußte von diesen Einseitigkeiten des Systems, von diesen Ergebnissen sich lossagen.

Göttingen,
gedruckt in der Dieterichschen Universitäts-Buchdruckerei.

Anzeige-Blätter.

Das Leben Johann Calvin's, des großen Reformators, mit Benutzung der handschriftlichen Urkunden, vornehmlich der Genfer, Züricher (und Pariser) Bibliothek entworfen, nebst einem Anhange bisher ungedruckter Briefe und anderer Belege, von Paul Henry, Dr. Theol. und Prediger zu Berlin. — Erster Band, mit einem Bildnisse und einem Facsimile der Handschrift Calvin's. — Zweiter Band, mit einem vollständigen Alphabet der Abkürzungen der Calvinischen Handschrift und einem Facsimile seiner verschiedenen Unterschriften. — Dritter Band in zwei Abtheilungen, mit einem Facsimile der Handschrift Servet's und einer vollständigen literarischen Notiz über die Werke Calvin's. Hamburg, bei Friedrich Perthes. 1835 — 1844. 8.

Dieses ausführliche Werk über das Leben Calvin's ist mit der zweiten Abtheilung des dritten Bandes beendigt. Der Verf. hat in dem ersten Theile vornehmlich die Ausbildung des evangelischen Glaubens, im zweiten das Kirchenregiment, die Synodalverfassung mit der Entstehung und Handhabung der kirchlichen Disciplin, und in dem letzten die Kämpfe des Reformators mit den Irrlehrern, die Ausbreitung und den Gipfel seiner Wirksamkeit dargelegt. Es dürfte daher dieses nach den Quellen und mit strenger Gewissenhaftigkeit gearbeitete Werk eine bedeutende Lücke in der neueren

Kirchengeschichte ausfüllen, da uns die Einzelheiten von Calvin's Leben so gut wie unbekannt, und namentlich die gemüthliche und zarte Seite seines Geistes, wie sie in seinem Privatleben, seiner Correspondenz und treuen Seelsorge hervortritt, uns fast ganz verborgen geblieben war. Über achthundert ungedruckte Briefe haben dem Verf. zu Gebote gestanden. Ein solches gründliches Werk wurde schon längst erwartet und wird in der jetzigen Zeit um so mehr eine gute Aufnahme finden, da die Kirche einem so bedeutenden Kampfe entgegengeht und wir in Calvin's Werken und Schriften für denselben Waffen die Fülle, so wie die Grundlage der Verfassung der evangelischen Kirche der katholischen gegenüber finden. Der Verf. ist jedoch weit entfernt, nur polemisch zu Werke zu gehen; obwohl er zwar darauf hinweiset, daß in der römisch-katholischen Kirche ein bedeutender Abfall vom Pabstthum zu erwarten ist, so ist er doch allezeit bereit, das Gute und Christliche auch bei den Gegnern anzuerkennen.

In der Vorrede zum dritten Bande lernen wir den Geist kennen, der ihn leitete. „Es hat die Reformation ein Werk begonnen, welches vollendet werden muß; das alte jesuitische Spinngewebe, welches wieder über uns ausgeworfen wird, muß zerrissen werden; die evangelische Kirche muß ihren apostolischen Höhepunkt erreichen. Schon früher hat sie an der Läuterung der katholischen Kirche Theil gehabt, und wir reichen mit Vertrauen die Bruderhand den Vielen in jener Schwesterkirche, bei welchen der Irrthum zurücktritt, weil sie mit uns die evangelische Wahrheit wollen." — Auch auf dem Gebiete der evangelischen Kirche erscheint das Werk als zeitgemäß. „In Deutschland wird es dazu beitragen, so Gott will", äußert der Verf., „die Zwistigkeiten unter uns und die Aufreizungen gegen die reformirte Kirche zu entfernen, und Denjenigen ins Gewissen reden, welche ihrer Schwestergemeinde gern mit der alten Abneigung, die so unsäglichen Fluch über uns gebracht hat, entgegentreten möchten. Alle wahrhaft Evangelischen werden sich nicht durch falsche Bedenken viel Sorge und Mühe machen, und wohl gar den tiefen Glauben Calvin's an das Nachtmahl des Herrn verdächtigen; sie werden mit Entschiedenheit und Begeisterung auf das Eine, was Noth thut, blicken, welches die beiden Kirchen verbindet, die Rechtfertigung durch den Glauben in Christus, von der Calvin wie Luther auf allen Seiten seiner Werke erklärte, daß sie das Leben der Kirche sey. In einer Zeit, wo so Großes zu thun ist, haben wir nicht Zeit zum Streit, und werden nach einem unheiligen Kriege in dem seligen Frieden und in der Einheit des Bekenntnisses feststehen, welches alle evangelischen Christen vereinigt. Das Schicksal der Welt liegt in unserer Hand, die wir den Sieg der Wahrheit, nach allen Richtungen hin, wollen, gegen den Geist des antichristlichen Unglaubens und gegen die geistige Herrschsucht. Die Reformatoren, welche damals den Gang der Entwickelung der Welt so unaufhaltsam bestimmt haben, zeigen uns, welch ein Schwert der Herr uns in die Hände gegeben hat."

Lieder aus der Gemeine für das christliche Kirchenjahr von Victor Strauß. Hamburg (Perthes) 1843. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

Was wir lange in Deutschland vergeblich erwartet hatten, oder wovon wir nur einzelne verheißungsvolle Laute hörten, nämlich: ein wahrer Kirchenliederdichter für die Gegenwart, der das Wort und die Hoffnung der Kirche recht lebendig in sich aufnähme, sich in ihr Leben versenkte und es nun auch wieder dichterisch ausströmen könnte — das ist uns in Victor Strauß (auch der Name sei uns eine gute Vorbedeutung, so wie die Leitung des Verfassers, wovon wir hörten, mehr noch als das ist) erstanden. Die gegenwärtige Liedersammlung, der redende Beweis davon, daß wir recht geurtheilt haben, bewegt sich in dem Rahmen des Kirchenjahrs, welchen der Verfasser mit Recht als eine Spur des göttlichen Fingers betrachtet. Voran gehen Lieder über die großen creativen und ethischen Grundmomente (Schöpfung, Ehe, Sündenfall, Gesetz, Opferdienst, Verheißung); dann nach der Reihe der Sonntage; den Beschluß machen allgemeine Sonntagslieder, Tauf-, Abendmahls-, Trauungs- und Begräbnißlieder. Was wir im Einzelnen über die Gabe im doppelten Sinne (was dem Dichter gegeben und was er der Gemeine gibt) zu sagen haben, reducirt sich auf Folgendes. In den meisten dieser Lieder klingt das Erz der alten Tage durch; man hört es, der Verfasser ist aus dem Worte der Kirche geboren. Die tiefsten Momente des Glaubens, welche durchlebt werden müssen, ehe sie gesungen werden, treten überall hervor, nicht der ausgewaschene Flußsand sogenannter evangelischer Gedanken, denen der Lebensodem des Evangeliums abgeht. Rein, einfach, züchtig, keusch bewegt sich der Dichter, auch wo die höchsten Geheimnisse ausgesprochen werden, stets unter strenger Leitung des Bibelworts. Die Melodien sind überall künstlerisch und sinnig beachtet (z. B. vom Gesetze und am 2. Advent die Melodie: „O Ewigkeit, du Donnerwort"; vom Opferdienste: „Seelenbräutigam"; von der Verheißung: „O du Liebe meiner Liebe"). Wohl mögen wir deßhalb erwarten, daß des Verfassers Bitte (gleich Luther's vordem) im gehalt- und geistreichen Nachworte: „man wolle doch die Rücksicht haben, seine Lieder weder zu ändern, noch zu kürzen, noch etwas hinzuzusetzen", in Erfüllung gehen werde. — Und so empfehlen wir dieses köstliche Buch allen Freunden Christi überhaupt, den lieben Gemeinegliedern, den erwachsenen und den zuwachsenden insbesondere, empfehlen es zum Kirchen-, Haus- und Schulgebrauch, empfehlen es zur allseitigen Verbreitung, wie zur treuesten Benutzung.

Die deutsche Nationalliteratur, seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts, besonders seit

Lessing, bis auf die Gegenwart, historisch und ästhetisch-kritisch dargestellt von Dr. Joseph Hillebrand, Oberstudienrath und Professor an der Universität in Gießen. 1r Theil. Hamburg und Gotha bei Fr. u. A. Perthes.

Im obigen Werke will der Verf. die Geschichte der neuen deutschen Literatur in zusammenhängendem Vortrage und freier Darstellung ausführen. Seine Absicht geht vornehmlich dahin, diese Periode unserer Nationalliteratur zugleich dem größeren gebildeten Publicum, so weit es ohne Beeinträchtigung der Gründlichkeit geschehen kann, zur Anschauung zu bringen, wobei mehrjährige akademische Vorlesungen die Grundlage bilden. Dieser erste Theil umfaßt in drei Büchern das achtzehnte Jahrhundert bis zum Anfange der 90ger Jahre, der zweite Theil, welcher bald nachfolgen wird, soll gleichfalls in drei Büchern die weitere Geschichte bis auf die Gegenwart darstellen.

Matthias Claudius Werke.

Asmus omnia sua secum portans,

oder:

Sämmtliche Werke des Wandsbecker Boten.

Original-Ausgabe.

Siebente wohlfeile Auflage

mit vielen Holzschnitten und Kupferstichen nach D. Chodowiecki.

Hamburg und Gotha, 1844.

Bei Friedrich und Andreas Perthes.

Schon lange war es Absicht der Erben von M. Claudius, als rechtmäßige Besitzer seiner nachgelassenen Werke, eine zeitgemäße wohlfeile Ausgabe derselben zu veranstalten; die letzte dringliche Veranlassung dazu gab ein in Österreich erscheinender Nachdruck, den ein dortiger Antiquar zu unternehmen sich erlaubt hat.

Die Nachkommen und Erben des alten, noch in ganz Deutsch-

land und weit über dessen Grenzen hinaus geachteten und geliebten Wandsbecker Boten beseelte der Wunsch, den zahlreichen Freunden desselben eine vollständige, correcte, der ersten (von Claudius selbst besorgten) ganz getreue Ausgabe zu übergeben, was von dem erwähnten Wiener Nachdrucke nicht zu erwarten ist.

Die feinen Kupfer nach Chodowiecki, Holzschnitte, Lithographien rc. sind auch alle der früheren Ausgabe getreu.

Das Ganze ist in 7 Bänden à 10 Sgr. erschienen, — kostet sonach 2⅓ Thlr.

Gotha, März 1845.

Die Verlagshandlung
Friedrich und Andreas Perthes.

Bildnisse
der
deutschen Könige und Kaiser
von Karl dem Großen bis Franz II.,

nach Siegeln an Urkunden, nach Münzen, Grabmälern, Denkmälern und Original-Bildnissen gezeichnet von

Heinrich Schneider,

in Holz geschnitten in der xylograph. Anstalt in München; nebst charakteristischen Lebensbeschreibungen von

Friedrich Kohlrausch.

Erste Abtheilung in 8 Heften
von Karl dem Großen bis Maximilian I.

Hamburg und Gotha, 1845.
Friedrich und Andreas Perthes.

Das erste bis vierte Heft dieses deutschen Nationalwerkes, die dem Publicum zur Prüfung vorliegen, beweisen hinlänglich, mit welcher großen Sorgfalt bei Benutzung der nur schwer aufzufindenden Quellen zur Erlangung von getreuen Originalbildnissen zu Werke gegangen ist. Sowohl über den historischen und künstlerischen Werth der Bilder des Herrn Professor Schneider und die vorzügliche Ausführung in Holzschnitt der Herren Braun und

Schneider, als über die anziehende und belehrende Behandlung des Textes des Herrn Oberschulrath Kohlrausch haben sich unsere ersten literarischen Organe mit größter Anerkennung ausgesprochen; wir nennen von *diesen* die *literarische Zeitung* in Berlin Nr. 18., die *Göttinger gelehrten Anzeigen* Nr. 65., Bülau's Jahrbücher *Mai-Heft*, Jenaer allgemeine *Literaturzeitung* Nr. 124., Schmidt's *Zeitschrift* für Geschichtswissenschaft April-Heft, *Allgemeiner* Anzeiger der Deutschen Nr. 88., Deutsche allgemeine *Zeitung* Nr. 69.

Auch die zahlreich eingegangenen Bestellungen beweisen das große Interesse, das vom Publicum diesem vaterländischen Werke gezollt wird; zu einer noch weiteren Verbreitung wünscht die Verlagshandlung durch diese Zeilen aufzufordern, und glaubt dem echten vaterländischen Sinne der heranwachsenden Jugend dadurch zu nützen.

Den Preis des Heftes auf $1/_3$ Thlr. zu setzen, war nur durch die starke Auflage von 5000 Exemplaren möglich.

Gotha, März 1845.

Friedrich und Andreas Perthes.

Kleine Folge von Briefen zwischen Dr. Karl Schildener, Prof. in Greifswald, und Dr. Theodor Schwarz, Pastor zu Wieck auf der Insel Rügen. Herausgegeben von einem beiderseitigen Freunde. Hamburg und Gotha, 1844, bei Friedrich und Andreas Perthes. 8. 15 Sgr.

Ein Buch, das man gern liest, dessen durchaus edler Geist und Inhalt auf eigenthümliche Weise anspricht. Die beiden Briefsteller, Freunde aus den akademischen Jahren her, ergehen sich aphoristisch nach den mehrfachen Richtungen hin, von denen ihr Leben bewegt gewesen ist, nicht ohne jedesmal Interesse für die berührten Gegenstände zu erregen, aber ohne sie zu erschöpfen. Der erstere ist Jurist, beide aber begegnen sich in dem Interesse für die Kunst, über welche sie in einigen Briefen reden; beide haben Fichte gehört, dem ein paar Blätter der Erinnerung gewidmet sind; der eine erzählt außerdem ein Zusammensein mit Schiller an dem Sylvesterabend des scheidenden Jahrhunderts, und beiden wieder liegt auf gleiche Weise die Religion am Herzen. Den Gedanken, welche sie in dieser Beziehung aussprechen, wird man vielleicht nirgends ohne Weiteres beifallen; dem Juristen fehlt es außerdem an genauer Bekanntschaft mit dem Stande der theologi-

schen Wissenschaft; Vieles aber trifft auf bedeutende Punkte dessen, was die Zeit bewegt, und nie ohne tiefere Auffassung. Einiges heben wir für unsere Leser aus, indem wir uns in geziemender Pietät gegen das Alter der beiden Verf. mit diesen wenigen Andeutungen begnügen.

„Wie das Volk“ — sagt Herr Prof. Sch. in dem ersten Briefe — „uns die ersten Bedürfnisse der Leibesnahrung und Bekleidung bereitet, so bevestigt und sichert es auch unsern Religionsglauben. Wirft man einen Blick auf das Leben der höheren und und gebildeteren Stände, so nimmt man leicht wahr, daß sie überall etwas voraussetzen, das sie nicht haben und sich nicht geben können; sie sind wie die Blüthen eines Baumes, deren schönes Leben in Stamm und Wurzel begründet ist. Wo aber wird wohl das Volk in dieser seiner Wirksamkeit aufgefaßt? Wo als Ergänzung und Bevestigung des religiösen Glaubens und Lebens der Gesellschaft geehrt?“

„Ein echtes Bibellesen“ — äußert Herr Pastor Schw. S. 11 — „reicht mit seiner evangelischen Erkenntniß weit über alle Operationen des zerlegenden und beschränkenden Verstandes hinaus.“ (S. 14.) „Gewiß ist es eine dringende Aufgabe für den evangel. Prediger, das Volk die Bibel als Gottes Wort, welches unergründlich ist, doch daraus Alle Leben und Wahrheit schöpfen können, mit frommer Andacht lesen zu lehren.“ — — (S. 59.) „Das wollen aber die höheren Stände noch immer nicht begreifen, weil sie zu wenig volksthümlich gebildet sind und daher auch die Volksreligion nicht die ihrige nennen mögen. Vielmehr bilden sie sich ihre eigene Religion aus, welche denn auch ihren eigenen Gott hat, welcher ebendeßhalb nicht der wahre ist, sondern nur ein Gedankending, den ein jeder von ihnen, oft ohne es zu wissen, sich zustutzt, sowie es ihm am bequemsten ist, und ihn reden läßt, sowie die Ohren ihm jucken.“ — (S. 70.) „Unser protest. Glaube hat sich seit 50—60 Jahren durch die rationelle Richtung der begabtesten Prediger fast Alles wegprotestiren lassen, darin das arme Menschenherz eine warme Stätte findet, und wurde dafür zum Ersatze mit der sogenannten natürlichen Religion in tugendhaften Betrachtungen und reflectirender Verstandesoperation abgefunden. Von daher stammt die Öde in der protestantischen Kirche“ u. s. w.

Bröcker, J. P. C., Der evangel.-christl. Gemeindegottesdienst aus der Schrift entwickelt. Hamburg und Gotha, Friedr. und Andr. Perthes. 5½ B. 8. ½ Thlr.

Obgleich zunächst durch die Bewegungen veranlaßt, die unter der holsteinschen Geistlichkeit wegen einer neuen Kirchenagende ent-

standen sind, hat diese Schrift doch ein allgemeineres Interesse, weil sie eine tiefere schriftgemäße Auffassung der dem evangel. Gottesdienste zu Grunde liegenden Idee vermittelt. Da der christl. Gottesdienst nur *eine* Äußerung *des christl.* Gemeinlebens ist, dieses aber in Christus *sein Urbild und im alten* Bunde sein Vorbild hat, so *weist der Verf.* zuerst die *Elemente des gottes*dienstlichen *Lebens in* der vorbildl. Gemeinde und sodann im *Urbilde,* der *Offen*barung Christi, nach. Es stellt sich hierauf als Wesen der christl. Gemeinde ihre durch Christus begründete Heiligung zum steten Dienste Gottes heraus und als Wesen des christl. Gemeindegottesdienstes die gemeinsame Darstellung und Erhaltung dieser Heiligung zum priesterlichen, prophetischen und königlichen Handeln. Die Form des Gottesdienstes anlangend, verlangt V. für die agenda wie für die confitenda einen bestimmten Ausdruck des christl. Gemeindebewußtseins und für den Vermittler des Handelns (Pastor) die Darstellung des gemeinsamen, aber doch auch eigenen Glaubens. In der Gegenwart findet der Vf. eine große Auflösung des Gemeinsamen, aber auch viele Kräfte, ein neues gemeinsames Leben zu constituiren.

Martensen, Dr. H., Die christliche Taufe und die baptistische Frage. Hamburg und Gotha, Fr. und Andr. Perthes. 5⅝ B. 8. ½ Thlr.

Eine vom Standpunkte des christl. Bewußtseins aus mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit unternommene *Rechtfertigung* der Kindertaufe, nicht sowohl aus der heil. Schrift, *die nur eine* Missionstaufe erwähnen könne, als vielmehr *aus* dem Wesen der Taufe selbst, als des Anfanges der Erlösung Christi, wobei er den Einzelnen sich assimilirt, den Geist des später mit Freiheit sich entwickelnden Glaubens ihm mittheilt und nur einen allgemeinen Trieb zum Reiche Gottes voraussetzt, so daß auch die Taufe Erwachsener nur eine Kindertaufe ist. Zur siegreichern Bekämpfung des Baptismus wird die Taufe im Verhältnisse zur Prädestination, Wiedergeburt und Confirmation betrachtet und hiernach als Eintritt des ewigen Rathschlusses Gottes in der Zeit und Begründung der realen Immanenz der göttlichen Gnade, die Confirmation aber als selbstständige Aneignung der Taufgnade aufgefaßt. So reich auch die Schrift an Belehrungen ist über Wesen des Kinderglaubens, Apokatastasis, Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit u. s. w., so dürften doch die Bedenken der Baptisten dadurch keineswegs beseitigt sein.

K. Wieseler (Lic. und Privatdocent in Göttingen), Chronologische Synopse der vier Evangelien. Ein Beitrag zur Apologie der Evangelien und evangelischen Geschichte vom Standpunkte der Voraussetzungslosigkeit. Hamburg. 1843. Perthes. (2⅔ Thlr.)

Wenn der zweideutige Name der Voraussetzungslosigkeit das wirkt, was uns hier dargeboten wird, so dürfen wir uns wohl mit ihm befreunden. Es sind äusserst sorgsame und gründliche chronologische Untersuchungen über die grundlegenden chronologischen Data der evangelischen Geschichte, namentlich über die Zeit der Geburt Jesu, seiner Taufe, die Dauer seiner öffentlichen Wirksamkeit, die Gefangennahme des Täufers und die Zeit des Todes Jesu. Vor Allem Geburt und Tod Jesu sind chronologisch hiedurch so ins Klare gebracht worden, wie noch *nie*, und können wir auch nicht dem Gange des Verfassers und seinen Resultaten allenthalben im Einzelnen folgen, so wollen auch wir doch zu den Ersten gehören, die sein hohes exegetisch-chronologisches Verdienst rühmen.

(Aus Rudelbach's Zeitschrift.)

J. E. Th. Wiltsch, Cand. rev. min., Atlas sacer sive ecclesiasticus inde ab antiquissimis religionis christianae propagatae temporibus usque ad primordia saeculi XVI., respectu habito Iudaeorum per totum orbem dissipatorum nec non regionum a gentilibus ac Mohammedanis incultarum singulis tabulis descriptus. Gothae. 1843. Justus Perthes. fol. (3 Thlr.).

Die Hierographie von Möller war ein nur sehr ungenügendes, populäres Surrogat eines fehlenden wissenschaftlichen Werkes über veranschaulichte kirchenhistorische Geographie, eines kirchenhistorischen Atlas. Wiltsch hat nach langjährigen Vorarbeiten und gründlichen Studien eine Arbeit geliefert, die in Wahrheit eine Lücke in der theologischen Literatur ausfüllt, und in ihrem gediegenen wissenschaftlichen Werthe, wie in ihrer schönen künstlerischen Ausführung eine Zierde theologischer Bibliotheken sein wird. Den Charten geht eine *Descriptio* vorher.

(Aus Rudelbach's Zeitschrift.)

Symbolik der heiligen apostolischen katholischen römischen Kirche. Von Wilh. Heinr. Doroth. Eduard Köllner, Doctor der Theologie und Philosophie, der ersteren außerordentlichem Professor an der Universität zu Göttingen, ordentlichem Mitgliede der historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig. (Der Symbolik aller christlichen Confessionen zweiter Theil). Hamburg, bei Friedrich Perthes. 1844.

Nie seit der Reformation ist die Gährung auf dem kirchlichen Gebiete so groß gewesen als jetzt: Gährung und Kämpfe in den einzelnen Kirchen, gleichsam des Gesammtglaubens wider den Unglauben, Wünsche und Bestrebungen von der einen Seite, wie Befürchtungen und Widerstreben der anderen gegen den neu erwachten kirchlichen Geist, der sich der Mängel, wie der Bedürfnisse der kirchlichen Gemeinschaft bewußt geworden ist, und in neuen Gestaltungen für das innere Leben der Gemeinde, wie für ihre Verhältnisse nach außen jenen zu begegnen sucht. Aber nur ein *blödes* Auge, dem das Innere unbegreiflich *bleibt*, und das auch in dem *scheinbar Äußerlichen das* Innerliche nicht ahnet, kann die Zeichen und Erscheinungen der Zeit, so unklar und trübe sie auch durcheinander *wogen*, mißverstehen, der Kundige kann auch in diesen Kämpfen nur die Wehen erblicken, unter denen die bessere Gestaltung der kirchlichen Interessen wiedergeboren wird, wie dem neu erwachenden Leben der Natur Stürme vorhergehen.

Aber derselbe Eifer, der von der sich *regenerirenden Kirche* aus den destructiven Tendenzen des Geistes *dieser Welt* und Zeit entgegentritt, hat nun auch in dem *wieder* erstarkten Glauben sich auf die Confessionsverschiedenheiten in ihren inneren wie äußeren Gestaltungen geworfen, und droht ernste Verwickelungen über das gegenseitige Recht und Eigenthum. In solcher Zeit scheint es aber doppelt nöthig, vor Allem unparteilich das gegenseitige Eigenthum klarer zu bestimmen, eben für die Frage über das Recht oder die Polemik, denn ehe man über Dogmen und die durch sie bedingten äußeren Gestaltungen streiten will, muß vorher genau bestimmt sein, was überall Glaube der verschiedenen Kirchen sei, weil nur so die wahre Polemik möglich ist, die nicht aus dem Hasse, sondern aus der Liebe geboren wird.

Es ist aber nur ein großer Irrthum, daß es so leicht zu erkennen und zu bestimmen sei, was die römisch-katholische Kirche eigentlich glaube und lehre, und es herrschen darüber in ihrer Gemeinschaft, wie bei den anders Glaubenden gar verschiedene Vorstellungen, wie sich von je in den verschiedenen dogmatischen Parteiungen innerhalb der katholischen Kirche und neuerlich in dem wichtigen Streite über den duisburger Katechismus recht klar gezeigt hat.

Das vorstehende Werk soll darum vom gänzlich objectiven Standpunkte aus den Katholicismus seinem letzten Fundamente nach, d. h. den wirklichen reinen Kirchenglauben, mit genauer Unterscheidung, was de fide, und was der Schule überlassen und in der Kirche selbst streitig ist, darstellen, und zwar in der ganzen Schärfe seiner Fügung und Consequenz als System darstellen. In letzterer formellen Beziehung macht es den Anspruch, vielleicht den einzelnen Lehren richtiger ihre Stellung im System anzuweisen, als wenigstens sehr viele katholische Dogmatiker gethan haben. Man sehe nur im Systeme das Vorwort zur Lehre über die Gnadenmittel, das Meßopfer ꝛc. Das Werk stellt also das Dogma und Wesen der katholischen Kirche dar, nicht vom protestantischen Standpunkte aus, sondern vom echt katholischen, wie ein Bischof, der, ohne gerade ein Römling zu sein, doch seiner Kirche aufrichtig zugethan ist, sprechen würde und namentlich viele außeritalienische Bischöfe zu Trident gesprochen haben.

Schon in den genannten Beziehungen darf es wohl auf einige Beachtung von den katholischen wie protestantischen Theologen rechnen, aber es möchte auch noch in Folgendem seine Stellung in der Theologie der Gegenwart und eine Eigenthümlichkeit gegen die bisherigen Darstellungen des Katholicismus behaupten. Es soll nicht allein vollkommen objectiv und unparteiisch den wirklichen Kirchenglauben, insofern er declarirt und nicht declarirt ist, darlegen, sondern auch die allmählige Aussprache des Dogma's seine Entwickelung in der und von der Kirche zur Anschauung bringen, so wie insbesondere nach den letzten Quellen die Gründe darlegen, nach welchen die Kirche das Dogma declarirt und zwar so declarirt hat, wie sie es gethan. Die Darstellung des Dogma's nimmt nicht etwa nur Rücksicht auf die bisherigen Darstellungen des Systems, sondern stellt gar oft die Fassung desselben bei Bellarmin, Möhler, Klee u. A. als katholisch richtig in Frage. Dies genügt wohl, um das Interesse des Werkes nach den Zuständen der Gegenwart anzudeuten.

Im Verlage von Friedrich Perthes in Hamburg erscheint so eben:

Die Clementinen
nebst den verwandten Schriften
und
der Ebionitismus,
ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte, von
Adolph Schliemann,
Candidaten der Theologie zu Rostock.

2 Thlr. 20 Sgr.

Das angezeigte Werk, auf welches bereits Neander in der

zweiten Ausgabe seiner Kirchengeschichte Band I. Abth. II. S. 610. hingewiesen hat, füllt eine Lücke in der ältesten kirchenhistorischen Literatur aus, die niemals so fühlbar geworden ist, als in der neuesten Zeit. Obwohl schon von der ersten Herausgabe der Clementinen an ihre hohe Bedeutung anerkannt, und das Bedürfniß einer speciellen Bearbeitung laut geworden ist, so hat es doch bis jetzt an einer umfassenden, eindringenden Untersuchung noch ganz und gar gefehlt.

Eine solche zu geben, beabsichtigt das genannte Werk. Der Verfasser, durch mehrjährige Studien vorbereitet, hat sich die Aufgabe gestellt, die Entstehung der Clementinen nach allen Seiten hin ins Licht zu setzen. Nach einer Darlegung ihrer Bedeutung und einer Geschichte der bisherigen Untersuchungen wird ihr Inhalt kurz mitgetheilt, ihre äußere Anlage und innerer Organismus auseinandergesetzt u. s. w. und sodann ihr Lehrbegriff dargestellt. Hierauf wird die Richtung, aus welcher sie hervorgegangen sind, ihre Tendenz, der Ort und die Zeit ihrer Abfassung, die Verhältnisse, unter denen sie entstanden, zur Sprache gebracht, und hierbei auf den Ebionitismus genauer eingegangen. Dieser wird von seinen ersten Anfängen bis zu seinem offenen Hervortreten verfolgt, seine Stellung zur Kirche beleuchtet, eine mehrfache Gestaltung desselben erwiesen. Bei der Darstellung seines dogmatischen Charakters weiset der Verfasser das den verschiedenen Gestaltungen Gemeinsame, mithin das Charakteristische des Ebionitismus überhaupt nach, führt ihre einzelnen Verschiedenheiten auf ein bestimmtes Princip zurück und stellt dann die dogmatischen Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Classen dar, indem er von ihrer Grundanschauung aus ihr System ins Einzelne hinein verfolgt. — Eine willkommene Zugabe werden die Untersuchungen über die den Clementinen verwandten Schriften, das *κήρυγμα Πέτρου*, die *περίοδοι Πέτρου*, die Recognitionen u. a., und über ihr gegenseitiges Verhältniß zu einander sein — ein Gebiet, das bisher noch in ein gänzliches Dunkel gehüllt war. Namentlich wird auf die Recognitionen genauer eingegangen, und ihre Bedeutung für die Geschichte der monarchianischen Streitigkeiten erörtert. Allen bedeutenderen abweichenden Ansichten ist überall in der angezeigten Schrift eine sorgfältige Beleuchtung zu Theil geworden.



